БИБЛИОТЕКА ШКОЛЬНОГО ПСИХОЛОГА

Н. В. Кулагина

Символ как средство мировосприятия и миропонимания



Московский психолого-социальный институт
НПО «МОДЭК»

АКАДЕМИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК
МОСКОВСКИЙ ПСИХОЛОГО-СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ

Н. В. Кулагина

СИМВОЛ КАК СРЕДСТВО МИРОВОСПРИЯТИЯ И МИРОПОНИМАНИЯ

Москва — Воронеж
1999

ББК 88.4
К90

Кулагина Н.В.
К90 Символ как средство мировосприятия и миропонимания. Учебное пособие. — М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 1999. — 80 с. (Серия «Библиотека школьного психолога»).

ISBN 5-89502-071-2 (Московский психолого-социальный институт) ББК 88.4
ISBN 5-89395-161-1 (НПО «МОДЭК»)

Автор ставит своей целью раскрыть в философском аналнзе сложность н многозначность символа как спецнфического медиатора работы сознання, его отлнчия от знака как средства научно-рацнонального сознания; выявляет структуру н место актов снмволнзацнн н нитерпретацнн в разнообразных феноменах коллектнвного н ннднвидуального снмволнческого созиаиия, значимость этой формы сознания для современных гумаиитариых практик. Пособие предназиачеио для психологов и педагогов, для студентов-психологов, а также студентов гуманитариых н естественнонаучных факультетов.

ISBN 5-89502-071-2 (Московский психолого-социальный институт)
ISBN 5-89395-161-1 (НПО «МОДЭК»)

ПРЕДИСЛОВИЕ ОТ РЕДАКЦИИ

На вторую половину завершающегося XX века пришелся активный период смены индустриальной цивилизации и вступление в новую эпоху постиндустриального общества. Переход из одной цивилизационной эпохи в другую неизбежно сопровождается глубокой перестройкой самих основ развития культуры и общественной жизни, крахом прежних способов понимания и познания мира и самого себя.

Нынешний кризис перехода носит всеобщий системный характер, ибо он стимулировал не только реорганизацию производства, но и всех общественных институтов, самих оснований культуры во всех ее проявлениях. Этот кризис коснулся прежде всего способов существования человечества на планете. Глобальный экологический кризис вызвал необходимость коренного изменения потребительского отношения к природе, разрушающего ее целостность, гармонию сосуществования с природой человека как ее органической части. Вхождение в новую цивилизацию сопровождается и кризисом идентичности человека, антропологическим кризисом. Он связан с утратой традиций и ценностей прежней культуры, опиравшейся на веру в линейный поступательный прогресс, на идеологию рационального планирования идеальных и универсальных социальных порядков. В условиях нашей страны острота этого кризиса идентичности усиливается сломом тоталитарной идеологии. Эта новая ситуация обострила поиск духовных ориентиров и способов существования в быстро меняющемся открытом будущем, что, в свою очередь, предполагает рост готовности личности к более высокому уровню свободы, способности принимать собственные решения в условиях динамизма перемен и отсутствия внешних универсальных гарантий истинности решений.

И сам кризис перехода, и сдвиги в культурной парадигме и в структуре мировосприятия, которые он породил, не могли не затронуть института образования. Если в спокойные периоды существования общества институт образования служит важным фактором консервативности, стабилизации, то в эпоху перемен его стабилизирующая роль неизбежно связывается с необходимостью реформирования всей его структуры, т.е. с утверждением и развитием инновационной стратегии, которая приводит в соответствие

проекты и способы социализации и развития личности тенденциям общественных преобразований. Инновационная стратегия образования конца XX века не может игнорировать весь спектр изменений и роста общественного самосознания, произошедший во всех формах культуры. Это те изменения, которые произошли в философии науки; в философии познания, где утвердился новый тип открытой, постклассической рациональности с одновременной критикой экспансии сциентизма в науках и в культуре. Это и изменения форм, методов изображения реальности и образа человека в литературе и искусстве; отказ от этноцентризма в истории и этнологии в пользу плюральности «различия» и равноправия всех этносов и культур. Наконец, это признание в науках об обществе и человеке роли «Другого», диалогизации внутреннего лица человека и коллективного самосознания.

Следует здесь отметить, что учет всех указанных выше перемен и обозначений ими тенденции обновления, гуманизации образования и других сторон общественной жизни вызвал бурный рост в нашей стране практической психологии, педагогики, обусловил широкий спектр их специализаций. Вместе с тем деятельность этой большой новой армии специалистов нуждается в глубоком понимании мировоззренческих корней, а также путей и средств конструирования современного гуманитарного проекта образования и его обновления. Ведь здесь требуется не просто некое усовершенствование стратегии традиционного образования, восходящего к эпохе Просвещения, а расширение содержания и изменения образа осваиваемых наук, включение их в новые взаимосвязи, изменения в способах их преподавания и изучения, в способах отношений и взаимодействий учителей и учеников. Идущие уже не одно десятилетие реформы образования в мире и в нашей стране все еще не изменили, в частности, его односторонней установки на прагматично-интеллектуальное развитие человека, которая сохраняется и на уровне школьного, и на уровне профессионального образования самих учителей, психологов, воспитателей, социальных работников. Ущерб, наносимый установкой такого рода, не только деформирует картину мира, открывающуюся в современной культуре, но и сохраняет прежнее антропоцентристское понимание образа человека, что препятствует основным тенденциям современного развития и самого человека и общества.

Публикуя в серии «Библиотека школьного психолога» настоящее пособие, посвященное философскому пониманию символа как универсального и наиболее древнего средства репрезентации мира и человека в сознании и мышлении, в его отличии от знака, редакция обращается к проблеме становления философско-мировоззренческой культуры практических психологов, педагогов, организаторов образования. Этой работой редакция продолжает разговор, начатый в журнале «Мир психологии», в частности, в №3 этого журнала за 1998 год, где опубликована большая подборка материалов историков, искусствоведов, культурологов, педагогов, психологов, посвященных роли мифа и сказки в познании мира, и отношение специфики символа и символического сознания будет актуально для психологов-практиков и педагогов тем, что поможет понять многообразие и внутреннюю взаимосвязь неосознаваемых, невербализуемых форм осмысления и актуализации мира, невыразимых в понятийно-логических способах презентации, но даже ребенку доступно раскрывающих полноту и целостность мира и собственного образа в нем. Думается, что именно философское обобщенное понимание символизации и интерпретации символов, способов работы символического сознания поможет практическому психологу более свободно ориентироваться в пестром многообразии психотехник и не попадать в зависимость от тех или иных направлений психотерапевтической практики.

ВВЕДЕНИЕ

Критико-рефлексивный анализ оснований современной культуры свидетельствует о недооценке функций символа в становлении сознания современного человека и гипертрофии роли знака и вербально-логического мышления в научном познании и обыденном сознании. Часто употребляемый термин «знаково-символическая деятельность» выдает стремление уравнять свойства символа и знака, не различить, а скорее отождествить их в роли медиаторов, средств работы сознания. Между тем недостаточное различение функций символа и знака в современных системах как научного мышления, так и образования чревато непониманием серьезной проблемы, связанной с принципиальной дифференциацией различных типов сознания, а следовательно, и различных позиций человека в отношениях с реальностью.

Сознание, опирающееся на символы, — символическое сознание — наиболее ранняя, и исторически, и онтогенетически, форма сознания, связанного с еще не обособившимися от реальности, сопричастными ей действиями и переживаниями человека. Символическое сознание предстает в разных ипостасях, — как архаическое, мифологическое, чувственно-эмоциональное, мистическое, поэтическое, внерациональное и прочее. И повсюду символ выступает как универсальное средство регуляции духовно-практического опыта, позволяя субъекту в ходе взаимодействия с реальностью обнаруживать и актуализировать смыслы целостного бытия, не объективируемые и не осознаваемые в рациональных знаковых формах.

Знак ставит сознание в иное отношение к реальности. Он ее замещает и, освобождая от личностных смыслов, открывает возможность для обособленной, отчужденной от реальности рационально-познавательной деятельности, репрезентирующей реальность в логически контролируемых научных «картинах мира». Однако появление знаково опосредствованных, рефлексируемых форм сознания, его рационализация не отменяют необходимости и значимости символического сознания, в том числе и для построения научной картины мира. Конечно, большинство современных людей на исходе XX века не совершают ежедневного предутреннего ритуала — моления о восходе солнца, не ис-

пытывают трепета перед трансформациями лика луны и не приносят ей жертвы в канун полнолуния. Но и в современных формах духовно-практического освоения мира человек, вступая во все более интенсивные взаимодействия с разными пластами и уровнями бытия, может охватить все многообразие их смыслов лишь с помощью символического сознания.

Воссоздание целостной картины мира, открывающей перед человеком подлинные масштабы и перспективы включения в универсум, гармоничной соизмеримости с ним, возможно лишь на основе взаимосвязи, взаимопроникновения форм символического и рационального, научно-объективирующего сознания. Ущербность гипертрофированной рационализации и технологизации работы сознания, проявляющаяся, в частности, чрезмерной экспансией знаково-алгоритмического мышления, обернулась для человечества угрожающей жизни на планете практикой технологической цивилизации.

Видимо, не нуждается в особом доказательстве актуальность философского анализа символа в его специфических возможностях постижения действительности и в его отличии от знака и иных средств репрезентации мира в сознании. Но мы хотели бы надеяться, что принципиальный философский подход к символу и символическому сознанию, представленный в четырех небольших главах нашей книги, послужит импульсом к изучению условий становления символического сознания в единстве с развитием научно-рационального сознания. На наш взгляд, такого рода исследования составляют очень важный аспект реформирования стратегии современного образования, его гуманизации. Без понимания функций и особенностей символического сознания, условий его культивирования в процессах обучения и воспитания детей и студентов невозможно подготовить поколения людей к решению глобальных проблем экологического кризиса и мирного общежития на планете. Решающую роль в проблематизации мировосприятия и нового осознания мира так же, как и микрокосмоса собственной личности, могут сыграть особые усилия, направленные в процессе образования на становление внутреннего диалога между позициями рационального сознания и сознания символического.

СИМВОЛ И ЗНАК

Я знаю, что душа включает
В себя тот жест, чью звучность вслед
За ним согласно обличает
Вполне ей соприродный свет.
(Андре Жид)

Проблема символа — область философского познания, место пересечения различных точек зрения, философских позиций, взглядов, как, пожалуй, и все философские проблемы, относящиеся к познанию человека, поскольку символ неразрывно связан с человеком. Символы присутствуют почти в каждом поле человеческой деятельности, это феномен исключительно человеческой культуры. Пути же познания человеком самого себя исключительно сложны и противоречивы.

По словам К. Ясперса, «человеку менее ясно, что он есть, чем то, что ему встречается. Он остается величайшей тайной для самого себя, ощущая, что в его конечности его возможности как будто начинают простираться в бесконечность. Описания человека отличаются поразительной противоречивостью, в нем видят то самое ничтожное, то самое великое существо. Быть может, потому, что человеческое бытие во времени есть встреча экзистенции и транстенденции» [45. С. 286].

Эти сложности и противоречия отражаются и в познании символа. Символ также есть встреча конечного и бесконечного. С одной стороны, он есть продукт нашего сознания, с другой стороны — он проявляет существующие независимо от нас и недоступные во всей своей полноте нашему сознанию принципы, идеи, смыслы. Познавая символ, мы одновременно познаем и себя и мир, трансцендентный нам. В символе мы сопрягаемся с миром.

Понятие символ употребляется необычайно широко и кажется, на поверхностный взгляд, достаточно ясным и понятным. Но дело обстоит не так просто. Это понятие в различных областях духовной культуры подвергается специфическому анализу, в котором возможны самые разнообразные исходные принципы и, следовательно, самые различные аспекты рассмотрения символа и его определения.

Неопределенность его значения и употребления связана с тем, что понятие символ сходно с другими близкими ему понятиями, такими, как знак, аллегория, метафора, эмблема. Часто они переплетаются, подменяя друг друга. И весьма часто символ понимается и употребляется как условный знак любого предмета или как метафора. Поэтому понятие символ является одним из самых противоречивых и туманных понятий. Но, как отмечал А.Ф. Лосев, несмотря на это, в языках всех культурных народов упорным образом сохраняется этот термин. Так, греческим понятием «symbol» в отличие от понятия знака «semeion» или латинизированного «signum» терминологически закреплено различие между ними, сохранившееся во всех европейских языках.

Не только в наше время, а на протяжении всего развития философии, мыслители, проявлявшие пристальное внимание к символу, отмечали его специфику и выделяли символ из сходных с ним понятий. Но особенность, инаковость символа, закрепленная даже в языке, не помешала его пониманию и использованию в культуре, в научной и художественной деятельности в качестве знака или тропа. Анализ феномена этого смешения, устранения различий и представляется первым пунктом нашего исследования.

Наш анализ символа необходимо начать с выявления признаков, свойств и функций, сходных, общих для символа, знака и языковых тропов, поскольку эта общность, повидимому, и является той основой, на которой базируется путаница и противоречивость в понимании и употреблении символа. Наряду с этим, следует выделить специфические свойства и функции символа, позволяющие отграничить его от других областей сознания.

В современной культуре особенно велика недооценка функций символа в становлении сознания современного человека. В свою очередь, непомерно гипертрофирована роль знака и в научном познании, и в обыденном сознании. Функции символа отождествляют с функциями знака, и от этого символы включаются внутрь наших знаковых систем, в режим автоматического оперирования знаками, которому по своей природе не принадлежат. Они теряют свою определенную символическую ориентацию, десимволизируются внутри знаковых систем. Вследствие этого в мировосприятии современного культурного человека символов становится все меньше. Широкое распространение термина

«знаково-символическая деятельность», подчеркивая пренебрежение к специфике символа, подтверждает происходящий процесс означивания символов. Недостаточное различение функций знака и символа в современных системах научного мышления ведет за собой непонимание серьезной проблемы, связанной с принципиальной дифференциацией различных типов сознания и, следовательно, различных позиций человека в отношениях с реальностью [13].

Знак, еще со времен стоиков, рассматривался как сущность, образуемая отношением означающего и означаемого. Так же знак понимал и Фердинанд де Соссюр, подчеркивая «неразрывное единство двух сторон означаемого и означающего, которые нельзя разделить точно так же, как нельзя разделить лицевую и оборотную стороны листа бумаги» [32. С. 23].

Характеризуя языковые знаки, английский философ Б. Рассел говорил об их сущности, которая состоит в том, что «нечто ощутимое — произнесенное слово, картина, жест или что угодно — могли бы вызвать представление о чем -то другом. Когда это происходит, то ощутимое может быть названо «знаком» или символом, а то, о чем появляется представление, — «значением» [29. С. 67]. Ч. Пирс — основатель общей теории знака — также проводил резкое различение между материальными качествами — означающим любого знака и его непосредственной интерпретацией, т.е. означаемым.

Как мы видим, под знаком, как правило, понимается особый вид бытия — не материальный и не идеальный. «Знак является ни материальным телом, которое он обозначает, ни материальным носителем, без которого он фактически невозможен» [16. С. 237]. «Знак — есть прежде всего единство обозначающего и обозначаемого. Т.е. он имеет двойственную природу» [40. С. 8]. С одной стороны, он является чувственным объектом, имеющим целый ряд собственных свойств, с другой стороны — он выступает заместителем (представителем) другого предмета, обладающего своими собственными свойствами, как правило, совершенно отличными от его собственных природных свойств. Предмет обозначения может относиться к любой области действительности. Самым существенным свойством знака является его свойство репрезентировать что-то другое, отличное от него самого. Знак демонстрирует, манифестирует

вещь, которую он обозначает, требует ее признания. Без обозначения вещи мы не могли бы знать о ее существовании. Это «отсылание» нас одним предметом к другому предмету — есть значение «отсылающего». Значение является неотъемлемым свойством знака, знак без значения не существует, т.е. он тогда просто не является знаком. «Значение как функциональное свойство знака проявляется лишь в рамках знаковой деятельности. Специфика знаковой деятельности в том, что мы оперируем одними чувственно воспринимаемыми предметами вместо других» [11. С. 124].

Знак неотделим от самого предмета, но их также необходимо и отличать. По поводу связи знака с обозначаемым предметом существуют различные точки зрения: с одной стороны, отрицается какая-либо связь или сходство между формой знака и особенностями обозначаемых предметов. С другой стороны — предполагается наличие такой связи в далеком прошлом. В процессе же развития знака, его видоизменения такая связь исчезла и налицо лишь конвенциальная связь между означающим и означаемым. Но, видимо, определяя наличие или отсутствие связи между предметом и знаком, необходимо конкретизировать, какой вид знаков имеется в виду. Так, А.Ф. Лосев отмечает, что слово, рассматриваемое как знак, едва ли нужно расценивать как чистую условность. Оно отражает собой огромную историческую реальность и тем самым ярко подчеркивает невозможность понимать его как угодно. Семантика всякого словесного знака весьма ограничена, и ни о какой условности говорить здесь не приходится. В этом же русле лежат размышления отца Павла Флоренского о языке. Подробно анализируя соотнесение фонемы, морфемы, семемы многих слов, он делает вывод, что трудно было бы мыслить случайность их связи, хотя показать эту связь нелегко.

Во всяком случае, следует отметить что «отношения обозначения не предполагают необходимого наличия сходства, каких-либо общих черт между знаком и означаемым предметом» [11. С. 123]. Рассматривая вопрос о связи знаков и обозначенных предметов, представляется необходимым привести примеры классификаций с точки зрения типов их отношений. Широко известна классификация Ч. Пирса, представленная в его работе «О новом списке категорий». Это была первая попытка классификации знаков. Знаки, по представлениям Ч. Пирса, образуют три различ-

ных репрезентативных свойства, которые основаны на разных взаимоотношениях между означающим и означаемым. Это различие позволяет выделить три основных типа знаков: 1) иконические знаки; 2) знаки-индексы; 3) символы.

Иконические знаки — это изображения, копии обозначаемых предметов. Их соответствие с объектом изоморфно. Знак основан на фактическом подобии означающего и означаемого. Сюда относятся схемы, копии, чертежи, карты, рисунки. (Например, рисунок или план комнаты и комната).

Индексальные знаки — выступают индикаторами, носят сигнальную функцию. Это показания приборов, симптомы, признаки. (Например, дым — индикатор огня, насморк — симптом простуды). Здесь наличествует связь через некоторый контакт во времени и пространстве. Действие индексального знака основано на фактической, реально существующей связи означающего и означаемого.

Символы — их действие основано на установленной по соглашению полностью условной связи означающего и означаемого. Ч. Пирс относит к этой категории в основном языковые знаки. С его точки зрения, они и есть подлинные знаки. Связь знака и обозначаемого объекта в них полностью условна, поскольку никакие свойства знака не делают эту связь необходимой. Сущность этой связи состоит в том, что она является «правилом». Знак получает интерпретацию только лишь потому, что известно это правило.

Если Ч. Пирс подразумевал под языковыми знаками буквы алфавита, обозначающие те или иные звуки, т.е. письменные изображения звуков, то тогда условность их связи может и не вызывать никакого сомнения, хотя если проследить развитие письменных знаков, то в истоках своего возникновения они, возможно, имели более тесную связь с определенными звуками. Что же касается слов как языковых знаков, то мы выше уже отмечали позиции, отрицающие условность их связи с обозначенными объектами.

В целом классификация Пирса отражает различную степень смысловой насыщенности знака и свидетельствует о сближении знаковости и символичности в его трактовке, «когда термин «символ» употребляется для обозначения предельно обобщенной знаковости. Хотя употребление им термина «символ» для обозначения типа знаков несет в себе досадную двусмысленность» [16. С. 240].

Следует привести еще одну классификацию, основанную на связи знака и обозначаемого, но проведенную уже с позиции осмысления символов. Это классификация Эриха Фромма. Он также выделяет три группы классифицируемых объектов, которые различаются по степени символичности:

1) Условные (конвенциальные) символы — символы, между которыми нет никакой внутренней связи. Единственной причиной их сопряжения служит условное соглашение (конвенция). Это наиболее известный тип символов, поскольку используется в повседневном языке. Этим типом охватывается простое признание постоянной смежности, выводимой на какой-либо зрительной или естественной основе. Таковы многие знаки, используемые в производстве, в математике и других сферах деятельности. Сюда Фромм также относит слова (не видя никакой связи между словом, например, «стол» и предметом «стол», в отличие от точки зрения Флоренского и Лосева).
2) Случайные символы — этот тип возникает в бесспорно преходящих условиях и обязан своим существованием личным ассоциациям, создаваемым случайными контактами. Здесь также нет никакой внутренней связи между символом и тем, что он символизирует. Но эти символы являются прямой противоположностью условным символам, так как не могут быть, в отличие от условных символов, одними и теми же у разных людей. Поэтому их можно назвать также личными символами. Здесь связь символа с символизируемым устанавливает сам человек через свой личный опыт. И эта связь абсолютно случайна. (Так, запах духов, ощущаемый во время романтической встречи, в дальнейшем возникаемый снова, будет всегда возвращать человека в соответствующее состояние).

3) Универсальные символы — здесь между символом и тем, что он символизирует, существует внутренняя связь, она не случайна, а внутренне присуща самому символу, эта внутренняя связь воспринимается всеми людьми одинаково. Сфера распространения универсальных символов не ограничена ни группой людей, принявших определенное соглашение, ни отдельными индивидами. Этот тип определяется, прежде всего, наличием внутренней связи между

символом и тем, что им представлено. Очевидно, что эта связь не всегда обладает одной и той же жизненностью.

Для Фромма символами в подлинном их значении являются только два последних типа и особенно символы универсальные. Тот же тип, который он называет условными символами, скорее можно отнести к категории знака. В этой классификации можно также наблюдать нарастание степени смысловой насыщенности символа от простой знаковости, где знак является предельно «бедным» символом к развернутой и «богатой» символичности.

Сравнив эти две классификации, мы можем увидеть, что они смыкаются на своих границах, и последний — третий тип знаков в классификации Ч. Пирса — знаки-символы совпадают по своим признакам с первым типом в классификации Э. Фромма — условными символами. И там и там связь между знаком и обозначаемым является полностью условной и произвольной. Пирс трактует «свои» символы как подлинные знаки и основу этой подлинности усматривает именно в отсутствии связи между значащим и означаемым. Фромм условные символы своей классификации не считает подлинными символами, опять-таки на основе их условности и отсутствия внутренней связи. Итак, в этих двух представлениях водораздел между знаком и символом проходит по условности связи обозначающего и обозначаемого. Между крайними точками «подлинный знак» и «подлинный символ» существует разная степень насыщенности знаковостью и символичностью в зависимости от степени связи между обозначающим и обозначаемым. Но что подразумевается под этой связью в классификациях Э. Фромма и Ч. Пирса? Пирс под связью понимает независимость формы знака от обозначенного им объекта. Выбор новых знаков происходит независимо от свойств обозначаемого предмета, и форма знака может быть условна и конвенциальна. Более того, это отсутствие сходства между знаком и означаемым лучше всего выполняет семиотическую задачу — репрезентации. «Знак репрезентирует тот или иной предмет независимо от какого-либо сходства с ним, независимо от какой-либо естественной причинной связи с обозначенным объектом» [24. С. 134]. Знаки целиком произвольные лучше других реализуют принцип семиологического про-

цесса. Таким образом, связь здесь носит внешний характер, это полностью внешняя связь, вернее ее отсутствие.

В классификации же символов Фромма делается акцент на наличие внутренней связи между символом и тем, что им представлено. Если же символы рассматривать с точки зрения несходства их формы с символизируемым, то здесь это несходство, как никогда, сильно и выражается в полном различии обозначающего и обозначаемого (например, птица — символ человеческой души или свеча — символизирующая жизнь индивидуума). И символ тогда ничем не отличается от знака. Здесь выступает как раз то общее, что роднит символ со знаком, а именно то, что «знак вещи или события есть их смысл, который воплощен или дан на каком-нибудь другом субстрате, не на том, который является субстратом осмысляемых вещей или событий» [17. С. 56]. Символ, как и знак, обозначает что-то, манифестирует нам вещь, и смысл этой вещи переносится совсем на другой предмет. Соединение же конкретного предмета со смыслом совсем другого предмета, вещи и являет собой символ или знак.

Но, констатировав сходство знака и символа, констатируем также и их различие, которое состоит в том, что знак и означаемое, как правило (не будем забывать об иконических и индексальных знаках), по своему субстрату различны и не имеют между собой никакой ни формальной, ни сущностной связи, хотя и образуют единое значение.

Символ и символизируемое, также различные по своему субстрату (и единые по своему смыслу) имеют между собой внутреннюю связь, что и выделил в своей классификации Э. Фромм, следуя за традиционным пониманием символа, где предполагается некоторая естественная связь, как, например, в случае весов, символизирующих правосудие. Что собой представляет эта внутренняя связь, что под ней понимается, мы раскроем ниже, когда будем рассматривать понятие символа более подробно.

Сейчас же, отметив наличие тождества формы и смысла в знаке и символе следует подробнее рассмотреть специфику этого тождества в символе, с тем, чтобы зафиксировать еще одно различие между этими медиаторами.

Любой знак обычно обладает устойчивым значением и противится множественности его истолкований. Важнейшим условием функционирования знака является извест-

ное постоянство его понимания. Знак, обозначая что-то, указывает на определенные стороны вещи, извлекая их из всего целого смыслов или значений. Символ же стягивает в себя все мыслимые множества смыслов вещи. Он является как бы центром всех смыслов, откуда может происходить их постепенное разворачивание или, лучше сказать, порождение. Предметная сторона символа и его смысловая сторона неразрывно связаны, поскольку «вне конкретного предмета смысл еще не символичен, это всего лишь абстрактная «идея» предмета; равным образом вне смысла предмет еще не символ, но простая совокупность собственных признаков» [12. С. 10]. Эта особенность символа позволила Аверинцеву рассматривать его структуру как многослойную, рассчитанную на активную внутреннюю работу воспринимающего. По его мысли, «смысл символа объективно осуществляет себя не как наличность, но как динамическая тенденция: он не дан, а задан. Этот смысл нельзя разъяснить, сводя к однозначной логической форме, а можно лишь пояснить, соотнеся его с дальнейшими символическими сцеплениями. И через эти опосредующие смысловые сцепления содержание символа всякий раз соотнесено с идеей мировой целокупности, с полнотой космического и человеческого универсума» [1].

Символ есть та обобщенная смысловая мощь предмета, которая, разлагаясь в бесконечный ряд, осмысливает собой и всю бесконечность частных предметов, смыслом которых она является, «но символ не просто обозначает бесконечное количество индивидуальностей, но он также есть и закон их возникновения» [17. С. 134].

Для примитивного и элементарного понимания соотношения смысла вещи и самой вещи едва ли необходим термин «символ». В таких случаях говорят о знаках. Несомненно то, что знак может функционировать более расширенно, иметь несколько или даже большее количество значений. Но только символ может иметь потенциально неограниченное количество значений. Для знака полисемия есть скорее бессодержательная помеха, вредящая рациональному функционированию знака в однозначном контексте. Символ же тем содержательнее, чем он более неоднозначен. Многозначность символа является одновременно его многомерностью или многоплановостью. Символ способен функционировать не на одном, а на всех планах или уровнях реаль-

ности. При этом основной смысл приобретает различные частные аспекты значений. Так, у Керлота приводится изменение основного значения символа на различных уровнях. К примеру, если рассмотреть три фундаментальных плана: 1) жизнь природы, 2) естественную жизнь человека, 3) социальную и духовную жизнь индивидуума, то понятия смерти и возрождения в большинстве культур, символизируемые луной в ее фазах убывания и прибывания, означают на этих трех планах: 1) засуху и дождь, 2) болезнь и выздоровление, 3) закоснение и постоянное движение. В разнообразных этнографических работах, рассматривающих ритуалы различных народов, можно также найти многочисленные примеры того, что одни и те же символические ритуальные предметы обладают множеством интерпретаций, образующих такое же количество реализаций. Очень подробно это рассматривается в работах В. Тэрнера, изучавшего ритуалы африканских племен. Так, один и тот же символ отражает структурные черты человеческой жизни и деятельности, особенности культурного ландшафта, эмоциональную жизнь, принципы социальной организации, космологический порядок. Самая простая символическая форма, например, знак, нарисованный белой или красной глиной, может быть в высшей степени многозначна и буквально или метафизически связать большой ряд явлений и понятий разного уровня.

Идея многоуровневости универсума, существующая в философии на протяжении ряда столетий, позволяет лучше понять и многомерность, многозначность, присущую символу. Согласно этим представлениям, Мир, Человек — есть иерархии различных уровней объективной действительности. Эти уровни несводимы и не выводимы друг из друга, они существуют одновременно и всегда. В каждом присутствует универсальное всеобщее, но при этом нет непроходимой пропасти между духом и материей. При этом и самой субстанции присуща многоуровневость. Различные формы и уровни организации Универсума «суть лишь такие формы и уровни, в которых максимально осуществлен и развит какой-то один из объективных иерархических атрибутов — уровней субстанции. Сочетание духовного и материального начал различно на различных иерархически соотносимых уровнях организации Универсума» [38. С. 1]. Подобные

представления о многомерности и многоуровневости бытия отражены и в работах современных ученых, в частности, таких, как С.Л. Рубинштейн, Г.С. Батищев, А.А. Хамидов, Н.А. Носов. Интересны исследования, посвященные проблемам виртуалистики. В частности, в работах Н.А. Носова разрабатывается подход, основанный на признании полионтичности реальности; существующая парадигма полионтичности, или многоуровневости, бытия принимает актуальное, современное звучание, трансформируясь в идею виртуальных реальностей.

Если мы говорим о символе, то мы допускаем его проникновение на все уровни реальности. Он может относиться к «космическому процессу, к социальной или религиозной деятельности, к драме сознания, к личному кризису или к органической функции человеческого тела» [31. С. 216]. Однако если мы ограничиваем вертикально направленный динамизм символа одним уровнем, то тогда мы получаем знак или какую-либо другую, сходную с символом форму. Смысл знака дан и функционирует на одном уровне структуры вселенной. И этим определяется то, что знак, как правило, понятен всем. Понятен в том смысле, что для его функционирования как знака необходимо только знание его непосредственного значения. Символ же в одной и той же фигуре может быть и скрытым, и явным. Мы можем считывать его значение, извлеченное из всего множества смыслов, работать с ним в однозначном контексте, не входя в дальнейшее понимание и интерпретацию, т.е. работать с ним как со знаком, — и тогда символ становится явным, но перестает быть символом. Недаром символизм использовался во всех древних мистериях, религиях, мистических учениях как идеальный метод сохранения трансцендентального знания. Считалось, что для мудрого предмет символа ясен, для невежественного же или непосвященного целостный смысл остается непостижимым. Так, например, в Элевсинских мистериях присутствовали три уровня значений: аграрный, психологический и метафизический. Мистерия состояла в интегрировании этих трех уровней реальности. Но неофиты, стоящие на первой ступени инициации, происходящей в Малых Элевсинских мистериях, допускались, как правило, лишь к познанию первого уровня символических смыслов, не выходящих за пределы фи-

зической природы человека. И лишь при посвящении в Великие Мистерии происходило интегрирование смыслов на уровне духовных и метафизических принципов.

Понимание символа зависит от самого символа, вернее от бытия, которое этим символом символизируется. И так как его полное понимание нашим сознанием невозможно, то некоторая доля непонимания символов остается всегда как необходимое условие существования бытия, стоящего за символом.

Безусловно, и знак, и символ имеют формальное и функциональное сходство. Так, например, с точки зрения А. Лосева, проводившего в своих поздних работах кропотливое сравнительное исследование символа и знака, они отличаются лишь степенью обобщенности, когда символ является разновидностью знака, предельно обобщенной знаковостью. «Символ — есть развернутый знак, но знак тоже является неразвернутым символом, его зародышем» [17. С. 131-132]. Такое понимание различий между символом и знаком является весьма распространенным и существует, например, в современной семиотике; сюда же примыкает представление о том, что символ и знак лишь разные степени видения мира.

Но существует и другая точка зрения на соотношение знаковости и символичности, которая наиболее ярко сформулирована в совместной работе А. Пятигорского и М. Мамардашвили. У них символ понимается как самостоятельная, внезнаковая категория. Поскольку знак — это то, что всегда находится на уровне функционирования дуализмов «знак — обозначение», «субъект — объект», то символы будут выступать как некоторые знакоподобные образования. Знакоподобность их заключается в том, что «они могут использовать материальные построения, используемые знаками (например, слова), или материально организованные ситуации (жесты коммуникации, пространственные фигуры, звуковые волны и т.д.), абстрактно предполагаемые нами в качестве носителей информации. Символы же есть репрезентации не предметов и событий, а сознательных посылок, результатов сознания, содержательностей сознания. При этом символы могут выступать как в качестве прямого «обозначения» сознания, так и

обозначать нечто предметоподобное, косвенно репрезентирующее сознание» [23.С.99].

Не входя сейчас подробно в рассмотрение достаточно сложных представлений о символе и сознании, формулируемых авторами, следует пояснить, что в данном контексте сознание это не психический процесс, а уровень интеграции всех психических процессов. Сознательные структуры следует понимать как духовные структуры, отличные от вещественных. Символ — та вещь, которая «ведет» к структурным содержаниям сознания. Вернее структурность содержания соотносится с символом как вещью. Но символы, функционирующие в культуре, не могут прямо соотноситься с конкретной содержательностью или структурой сознания. Так, троичное вертикальное членение вселенной, зафиксированное в различных культурах (или тройственная символика пола, где Земля — символ женского начала, Солнце — мужского, а Луна — андрогинного, гермафродитного начала), — есть единичный символ, за которым скрыта такая структура сознания, содержательностью которой является Троичность; конкретные же символы являются вторичными символами этой структуры. Здесь концепция авторов очень схожа с представлениями К. Юнга об архетипах бессознательного, с той лишь разницей, что «архетипы», или структуры, в терминологии Мамардашвили и Пятигорского, являются структурами сознания. Бессознательное же в их понимании выступает как «выполнение» сознания в другом, психофизиологическом материале.

С вышеприведенным пониманием символа можно соотнести одну из его важнейших отличительных особенностей, а именно то, что содержанием, смыслом символа в конечном итоге всегда являются сущности более высокого порядка, чем в содержании знака. Абстрактные идеи и понятия, универсальные принципы и закономерности, ценности и смыслы — те невидимые духовные реалии, все то, что не поддается нашему воображению, является неуловимым, невыразимым для нас, само по себе, — сознательно символизируется. Символ — средство сделать какие-то незнаемые вещи приемлемыми для нашего сознания. Новое, неизвестное постигается через известное (так в архаическом символизме); невидимое постигается через видимое (так в средневековом и в любом религиозном символизме).

Единственным способом «схватить», уловить (войти в соответствующую структуру сознания у М.М и А.П.), т.е. осознать это незнаемое, является закрепление его в виде вещного субстрата — символа.

Таково различие между знаком и символом по степени значимости или, лучше сказать, значительности обозначаемого и символизируемого. Знаки означивают просто что-то иное, чем они сами; в символе символизируется нечто более «важное» или «высокое», чем он сам, но не другое, поскольку символ в собственном смысле слова «не может полагаться имеющим какое-то отличное от него обозначаемое» [23. С. 130].

Понимая символ как незнак, Пятигорский и Мамардашвили вводят еще одно различие между знаком и символом, сопряженное с экзистенциально-ценностной сущностью символа. Это то, что знаки могут быть познаны чисто объективным образом, рационально, в порядке знания, а символы не представляют собой элементы рационального мышления, поскольку выходят за пределы этого мышления и могут быть только поняты, т.е. включены в целостность индивидуального или коллективного опыта. Так, например, в гуманитарной психологии в качестве базисной онтологической категории разрабатывается категория «опыт», имеющая символико-смысловую природу, в отличие от знания, имеющего инструментально-знаковую природу. Знание можно получить от другого в абстрактной форме, а опыт нельзя получить в такой форме, его необходимо испытать самому или получить от другого, но не по вербальным каналам, а непроизвольно, неосознанно в экзистенциальной ситуации. Символы — это определенные способы осознания, закрепления и трансляции экзистенциальных фактов и ситуаций, имеющих характер духовного освоения, которые являются существенными компонентами эмоционально окрашенного коллективного или личного опыта. Оперирование символами предполагает реконструкцию субъективной ситуации порождения как символа, так и символизируемого.

Познаваемость знаков связана также с тем, что они как средства деятельности безличны, они освобождают от личностных смыслов, выполняя свою инструментальную функцию, облегчая социально-деятельностное взаимодей-

ствие. Символы же, наоборот, целиком личностны, в том смысле, что «они состоят из элементов, которые некогда были «абстрагированы» из человеческого опыта и эмоциональных реакций на этот опыт» [31. С. 213]. Символы всегда являются глубоко эмоциональными, способными возбудить психологическое состояние, с которым и должны быть отождествлены. Вызывая эмоции, символы придают значимость и ценность репрезентируемому ими содержанию. Символы всегда ценностны, сопринадлежны личности, опыту ее переживаний. Ценности экстериоризируются в символах и способны, в свою очередь, эмоционально воздействовать на людей.

СИМВОЛ, МЕТАФОРА, АЛЛЕГОРИЯ И ЭМБЛЕМА

И в пляс уже земля пошла!
И все слова пропали в гаме!
И все понятья — вверх ногами!
Жюль Лафорг

Существование символа в плоскости художественного творчества, в языке зачастую оказывается трудноразличимым из-за близости с такими теоретическими, структурно-семантическими категориями, как метафора, аллегория, эмблема, художественный образ. В реальности, конечно же, существует взаимное переплетение этих категорий, то большее, то меньшее их сближение. Это происходит в силу того, что, с точки зрения имманентной структуры, они между собой сходны. Символ близок к метафоре и аллегории, основанным на параллелизме и широкой семантической сочетаемости. Но тем не менее важно (особенно в теоретическом анализе символа) уяснить различия, существующие между ними.

Аллегорическая и метафорическая образность создается вполне намеренно и воспринимается вполне сознательно, причем «идея в этой образности отделена от предмета изображения, от вещи и только путем особого акта умозаключения они между собой известным образом объединяются» [17. С. 151]. Это объединение, тождество носит искусственный, намеренный характер и служит цели привлечения новых смысловых оттенков, в случае метафоры, или иллюстрирования некой отвлеченной идеи, в случае аллегории. Причем иллюстрации эти могут быть заменены какими угодно другими, так как они не имеют самостоятельного значения, они лишь поясняют идею, делают ее более наглядной.

Несмотря на то, что традиционно различие метафоры и аллегории видится только в степени нарастания живописной образности, существует более существенное различие этих литературных тропов. И аллегория, и метафора служат цели репрезентации чувственно-ненаглядного в наглядном. Но в аллегории не наглядное — некая отвлеченная мысль, идея, и образность, привлекаемая в целях иллюстрации

этой мысли, неравноправны. Образная сторона гораздо содержательнее, художественнее, чем отвлеченная идея, и может рассматриваться отдельно от нее. В метафоре же «те два момента, из которых она состоит, вполне равноправны, и это равноправие доходит до того, что два момента образуют нечто целое и неделимое» [16. С. 433].

В литературной и в обыденной речи символ и аллегория различаются слабо. Но специфическое слияние в символе предмета и смысла позволяет установить его принципиальное отличие от аллегории, где, как мы выяснили выше, всякий образ играет сугубо вспомогательную роль наглядной иллюстрации, пояснения для некой идеи. Этот образ может быть сколь угодно выразительным (даже более выразительным, чем идея, которую он призван демонстрировать), но как только мы угадываем за ним «некую отвлеченную мысль (мораль, житейскую мудрость и т.п.), ради внушения которой он и был создан, наше внимание поглощается этой мыслью, а образ как таковой стирается или забывается. Поэтому можно сказать, что аллегорический образ утилитарен и транзитивен, тогда как символический образ во всей своей конкретности непосредственно пропитан собственной смысловой полнотой» [12. С. 10]. Смысл аллегории — некоторое абстрактное понятие, которое как можно вложить в образ, так и извлечь из него, прикрепив к другому образу. «Символический же смысл, растворенный в предмете, понятийно неисчерпаем, это многослойная, причем бездонная, смысловая глубина, до конца недоступная рациональному постижению» [12. С. 10]. Если аллегорию можно сравнить с загадкой-«энигмой», на которую всегда можно найти разгадку, как бы она хитроумно ни была зашифрована, то символ скорее схож с тайной «mystery», которая выражает в себе неведомое как свойство бытия. Проникновение в символ есть его бесконечное истолкование, поскольку «бесконечны сами переливы смысла, проистекающие из бесконечности и переливов самого бытия. Символ — подглядывание тайны. Ибо тайна мира символами не закрывается, а именно раскрывается в своей подлинной сущности, т.е. как тайна» [35. С. 158].

Большинство авторов, анализирующих эти понятия, проводят существенное различие между символом и аллегорией. Так, для Юнга аллегория представляет собой ограни-

ченный тип символа, сведенный к роли указателя, обозначающего лишь один из многих потенциальных рядов динамических значений.

Аллегорический смысл познается, уразумевается прежде всего деятельностью рассудка, тогда как символ, по мысли И. Канта, постигается скорее деятельностью воображения или интуицией. Как мы отмечали выше, существенной функцией символа является исследование неведомого, коммуникация с некоммуницируемым, поскольку с помощью символа достигается частичное приоткрытие непостижимых истин. Вот почему, будучи даже уловленным и прочувствованным, смысл символа все равно остается невыразимым и неизъяснимым, его полнота не укладывается ни в какую формулу. «Символическая идея, даже будучи высказана на всех языках, все же остается несказуемой» [8. С. 347]. Аллегория, следовательно, рассматривается как один из механизмов, сопутствующих символу, когда основная характеристика последнего лишается жизненности, превращается в рационализированный и утилитарный образ. Но зачастую в художественном творчестве происходит обратное. Чрезмерно реалистичное и механистичное изображение идей лишает ее символической значимости, превращает в пустой шифр, который, будучи облачен в традиционное символическое одеяние, может даже показаться живым.

Аллегории могут создаваться и вполне сознательно, для литературных, театральных, изобразительных задач. (Так, Жестокость изображается как устрашающая ведьма, удушающая дитя в колыбели и хохочущая при этом). Элементы аллегории могут являться, по сути, символами, «но вместо того, чтобы указывать на духовные и метафизические принципы, вместо того, чтобы обладать эмоциональным содержанием, — они оказываются искусственными произведениями, обозначающими физические реалии и ничего больше» [10. С. 50].

Символизация — один из важнейших способов осмысления действительности всяким художником — мыслителем. В процессе работы над произведением автор стремится выразить сущностные глубины воспроизводимых им явлений действительности, тех глубин, которые заведомо недоступны непосредственному чувственному восприятию и

могут быть «схвачены» субъектом восприятия только опосредованно, через некую смысловую аналогию и через соответствующие эмоциональные переживания. Ярким примером такого символического творчества в наше время могут служить фильмы режиссера А. Тарковского, наиболее выразительно позволяющие уловить специфику символического процесса и его воздействия на нас. (В фильмах «Солярис», «Сталкер», «Зеркало», «Жертвоприношение» активно используется автором символика основных стихий, в частности, воды и огня. Интересно отметить, что попытка осмысления целостных образов различных культур через символический язык четырех стихий: воды — воздуха — огня — земли, была предпринята Г. Гачевым в его книге «Национальные образы мира». Как считает автор, на этом символическом языке можно выразить и физику, и метафизику, идеальное, поскольку он универсален и каждый человек, независимо от того, на каком уровне развития он находится, может понимать этот язык, опираясь на вещественный уровень).

В определенных обстоятельствах элементы, компоненты аллегории способны возвращаться к своему символическому состоянию, а именно, когда бессознательное воспринимает их в таковом качестве, игнорируя их семиотические задачи репрезентации. Но для этого компоненты аллегории должны быть таинственными, загадочными, с тем чтобы их таинственность выводила их за пределы досягаемости для разума и заставляла их действовать в качестве стимулов для бессознательного. Так, даже символы, помещенные в традиционные и догматические системы, нередко сохраняют пульсирующую внутреннюю жизнь.

Символ также очень близок к метафоре. В символе, как и в метафоре, идея и образ вещи пронизывают друг друга, и в этом их безусловное сходство. Но в символе существенным является его диалектичность: с одной стороны, он тождествен тому, что в нем символизируется, с другой стороны — он совершенно отличается от него. В метафоре же идея вещи как бы полностью растворяется в образности, различие образности вещи и самой вещи здесь совершенно не существенно. (Например, яд желаний, синий шелк неба, взлохмаченная туча, распахнутая душа).

В ряде проанализированных нами работ метафора понимается не столько «как фигура речи, языковой троп, сколько как специфически метафорическая форма мысли. Своеобразие этой метафорической мысли заключается в том, что она является формой взаимодействия двух автономных типов мышления — концептуального и визуального» [3. С. 11], что позволяет говорить о специфически-метафорическом мышлении. Метафора, согласно этим взглядам, — есть образование с системой значений другого. Она является механизмом связи, соединения и перехода различных систем значений и образования, в связи с этим, нового смысла. Производя новый смысл и новую семантику, метафора обладает креативной функцией. «Творя новые сходства, метафора тем самым созидает новые объекты указания, она также дает им имя, делает их видимыми для мышления. Метафора впервые создает уникальное сходство, впервые именует его, т.е создает новое значение, парадоксальным образом не увеличивая словарь» [3. С. 13].

Метафорический образ нацелен прежде всего на изобразительную яркость характеризуемой вещи. Он носит прежде всего характер изобразительного средства, это «рисование словами», которое, конечно, наибольшее место занимает в литературе, в художественном творчестве, но также имеет место и в других областях человеческой деятельности. Так, американский исследователь метафорического сознания Б. Сэмплез выделяет семь метафорических типов сознания, пронизывающих всю жизнедеятельность людей от обыденно-практической до научно-теоретической. Однако если в литературном творчестве такое «рисование словами» служит цели вызвать эмоциональные реакции у слушателей, то в других областях деятельности используется для выражения нового понимания в ситуации, когда старые понятия неприменимы к новым фактам, а адекватных этим новым фактам понятий еще нет. Метафорическая мысль, создавая метафорический образ путем переноса свойств одного предмета на другой предмет, целиком сосредотачивается на этом (другом) предмете как таковом и поэтому становится самодостаточной. Так, например, в литературной метафоре «Собакевич был настоящий «медведь» — свойства медведя приписываются Собакевичу. Создается яркий образ Собакевича, при этом «медведь», отдав свои

признаки, как бы «умирает». Вот еще несколько примеров ярких художественных метафор: «белая лента дороги», «маленькие лоскутки садов горели зеленью изумруда», «тонкие струны дождя»; научных метафор: «световая волна», «лестница эволюции»; общеязыковых метафор: «острый вкус», «золотое время», «бороздка ключа».

Всякая метафора имеет значение сама по себе, она ни на что не указывает, кроме как на самое себя. В отличие от этого, в символе оба «предмета», находящиеся в символической связи, принципиально равноправны. Передав свой смысл другому предмету,ф символизируемое не угасает, а, наоборот, оживает и активизируется. С другой стороны, символизирующее, обретя новый смысл, все же сохраняет свою самотождественность как некой отдельной от этого смысла вещи. «Символическое отношение есть отношение взаимообратимости, и потому, в отличие от метафоры, функция символа заключается не в том, чтобы вобрать и переработать себе на потребу чужие признаки, но, напротив, в том, чтобы разорвать круг предметной самозамкнутости, выйти за имманентные границы предмета по направлению к другому предмету, не только не поглощая, но сохраняя и приумножая полноту его собственного бытия. Символ открыт вовне, он подобен указателю, отсылающему к иным объектам предметного мира» [12. С. 7]. В этом заключается первое, основное отличие символа от метафоры. Можно выделить также еще два существенных отличия этих понятий.

Безусловно, метафора обладает определенной глубиной, забирая ряд признаков у предмета для собственной выразительности. Но глубина метафоры не бездонна, число забираемых признаков может быть велико, но не безгранично. «Метафорический образ подобен яркой, но кратковременной вспышке, исчерпав «горючий материал» своего референта, такой образ гаснет, и, чтобы предмет снова «зажегся», ему нужно подобрать какое-то новое явление для сопоставления, но это уже будет другая метафора» [12. С. 8], ничего общего с первой не имеющая. В отличие от этого, одним из существенных признаков символа является его неодолимая тяга (динамическая тенденция) выстраиваться в связные ряды семантически дублирующих друг друга объектов. (Пример такого ряда: меч — железо — огонь — крас-

ный цвет — бог Марс — скалистая гора — все соотносится между собой. Или из средневековой символики другой ряд: золото — солнце — огонь — верх — мужское начало и т.п.), где путем аналогий и ассоциаций рождаются все новые и новые сходства, где предметы постоянно выходят за собственные границы, ибо конец одного означает начало другого. Они передают друг другу не только свои качества, но и свою энергию. Они подобны маякам, указывающим друг на друга. Причем эта сеть отношений может связывать объекты любого рода: физические, ментальные, метафизические. Аналогия зачастую возникает между предметами несопоставимыми и несоизмеримыми с чисто рассудочной точки зрения. При этом разрушаются перегородки, разделяющие классы предметов, перекидываются между ними непредсказуемые мосты. В результате возникают уходящие в бесконечность цепочки вещей, благодаря внутреннему сродству, связующему все эти феномены.

Третье же отличие символа от метафоры, непосредственно связанное со вторым и коренящееся в нем, заключается в том, что метафора связывает эмпирически данные вещи, существующие совершенно независимо друг от друга, совершенно случайные вещи. Чем случайнее их связь, тем выразительнее, неожиданнее будет метафорический образ. «В плоскости предметного, «феноменального» бытия отдельные вещи могут соотноситься просто в силу их признакового подобия, которое и запечатлевает метафора, устраивающая короткие замыкания между далекими предметами. Это горизонтальное измерение метафоры» [12. С. 11]. Символ же наряду с «горизонтальным измерением» действительности предполагает также ее «вертикальное измерение», где только и открывается символическая перспектива на эти предметы, где их подобие оказывается гарантировано смысловым единством мира.

Понятие символа гораздо шире и понятия эмблемы, хотя нередко эмблемы, особенно несущие национальную и государственную нагрузку, называют символами. По определению Лосева, «эмблема есть точно фиксированный, конвенциальный, но, несмотря на свою условность, вполне общепризнанный знак как самого широкого, так и самого узкого значения» [17. С. 148].

Класс эмблем огромен и охватывает собой предметы, функционирующие на разных уровнях общности. (Например, гербы, государственные и национальные флаги, гербы городов и отдельных родов, форменные эмблемы и т.п.). Символы, в отличие от эмблем, не имеют конвенциального, условного значения. Они не создаются и утверждаются, а открываются и познаются. Символы имеют свое собственное существование в архетипическом слое нашего коллективного или индивидуального сознания. По словам Флоренского, уже существующие символы есть некоторый наиболее устойчивый факт культуры, базирующийся на проявленных свойствах бытия. Если же неведомым символам, открывающим нам некоторые неизвестные до того принципы или идеи, пришло время «проявиться», то это, как правило, происходит через их открытие в творчестве, как художественном, так и в научном, духовном или в любом другом. (Например, бензольное кольцо открылось Кекколе символом змеи, свернувшейся в клубок). И тогда происходит некоторое «потрясение мировых основ и переворачивание недр культуры» [36. С. 278]. Возникают новые направления мысли, революционные научные концепции, великие произведения искусств, новые религии и т.п.

Символы, в какой бы форме они ни появлялись, обычно не бывают изолированными, они появляются группами, порождая символические композиции. Комбинации символов свидетельствуют о наличии совокупного значения, которое может быть как более высокой, так и более низкой степени символичности. Эмблемы, как правило, строятся из соединений различных «простых» символов какой — либо заданной сферы. Здесь явно обнаруживается сходство эмблемы с изобразительными аллегориями. Они строятся определенным символическим синтаксисом, где каждая деталь обладает каким — либо символическим значением. Это значение может быть двух типов: состоять из согласующихся символов или из противоречивых символов.

1) Так, средневековая эмблема в виде сердца, заключенного в круг, из которого исходят языки пламени, соотносится с Троицей и означает в своих деталях: сердце — любовь и мистический центр; круг представляет вечность; а языки пламени — озарение и очищение.

2) В свою очередь, голова Медузы, с ее отрицательным, деструктивным характером, помещенная в центр круга, означает разрушительную тенденцию (пример из словаря символов).

Очень важно для совокупного смысла эмблемы также, каким способом ориентирован символ. Так, направленность вверх, например, огня, означает очищение, духовную направленность; треугольника — стремление всех вещей к высшему единству, принципу троичности, огонь или воздух. Направленность вниз: огня — означает скрытые эротические силы; треугольника — разрушительные тенденции, хтонические силы, воду. Также важно расположение объекта, где более высокое положение по оси вертикали указывает на более высокий духовный статус. Урей египетских властелинов, помещенный на лбу (в точке нахождения по индуистским представлениям чакры свадхихастаны) и изображавшийся в виде змеи, символизирующей, как правило, хтонические, демонические силы, выражал одухотворение внутренней силы как подчинения, сублимирования разрушительных энергий для достижения высших целей.

Символический синтаксис, по определению Керлота, «может функционировать четырьмя различными способами:

а) последовательным, когда один символ помещается за другим и их значения при этом не комбинируются и не соотносятся друг с другом;

б) прогрессирующим, когда символы не взаимодействуют, но представляют различные стадии символического процесса;

в) составным, когда соседство символов влечет за собой изменения основных значений и создает сложные значения;

г) драматическим, когда между группами символов имеются взаимодействия и все возможности предшествующих групп синтезируются» [10. С. 66].

По отношению к эмблеме существует такая же закономерность, на которую мы уже указывали выше, а именно: в определенных обстоятельствах компоненты эмблемы способны возвращаться к символическому состоянию, когда их приобщение к сакральности, таинственности или запре-

дельности для человеческого сознания побуждает бессознательное воспринимать их в качестве символов, придавать им символическое значение (т.е. значение, выходящее за рамки только одного толкования), несмотря на искусственный характер создания эмблемы. Здесь ярко проявляется свойство символа: даже помещенные в рациональные, дискурсивные рамки символы продолжают сохранять свое «живое» значение и возрождают его при определенных обстоятельствах. Но также может происходить и обратный процесс лишения символа жизненной силы, из-за чрезмерного аллегорического, эмблематического упрощения, когда символ вынужден функционировать в неприсущей ему форме однозначного толкования.

Существуют культуры более «эмблематичные» и более «символичные». Так, необычайно «эмблематичной» была культура имперского Рима, где «с невероятным тщанием разрабатывали официальную и официозную эмблематику. Этот римский стиль эмблематики оказал существенное воздействие на эмблематику средневековую» [2. С. 322], особенно на политическую эмблематику византийской монархии и религиозную эмблематику христианской церкви. Но, несмотря на то, что эпоха средневековья, так же, как и эпоха Великой Римской Империи, была чрезвычайно аллегоричной и эмблематичной, ее эмблематичность все же носит несколько иной характер. Это связано с тем, что эмблема (знак) от соприкосновения со сферой сакрального, божественного, пропитывающего всю культуру средневековья, приобщается к некой высшей тайне, высшей реальности и ее отражает, становясь сакральным знаком. «Знаковость» становится ритуальной и символичной, поэтому-то и считается, что средневековье уникально тем, «что насквозь пронизано символами» [18]. Мировоззренческим стержнем этой эпохи, с точки зрения медиевистов, было то, что весь окружающий мир воспринимался лишь как символ мира сверхъестественного, потустороннего. Исследователи средневековья считают, что в способности к символическому постижению мира и состояла особенность средневекового мировосприятия. Здесь все «вещи видимые» обладали свойствами воспроизводить «вещи невидимые», то есть быть их символами. Слово символ занимало огромное место во всей системе средневекового мышления, приоб-

щая человека к «невидимой», высшей и истинной реальности... Система символических толкований и уподоблений была средством всеобщей классификации самых разных вещей и событий. Мир представлялся человеку как иерархия подобных символов, которые расположены на лестнице, ведущей к миру сверхъестественному, т.е. к Богу, причем по степени совершенства» [21. С. 7].

СИМВОЛ — МИФ — РИТУАЛ

Быть может прежде губ уже родился шепот,
И в бездревесности кружилися листы,
И те, кому мы посвящаем опыт,
До опыта приобрели черты.
(О. Мандельштам)

Где мы можем обнаружить истоки символической мысли? Существует ли в пространстве и времени та точка, где пересеклось историческое и символическое существование человека? По мнению ученых, исследовавших эпиграфические памятники (акад. Окладников, Леруа-Гуран, Столяр), символика уходит корнями в доисторическое существование человека. В изобразительных памятниках последнего периода палеолита, по общему признанию ученых, символически передается обладание первобытным человеком образом мира. Графический символизм в виде человеческих и звериных персонажей фиксирует понятие о всеобщем порядке явлений. Уже в этот период зарождается числовая символика, основанная на наблюдениях за космическими (лунарными и солярными) ритмами. Причем порядок этих символов остается одним и тем же многие тысячелетия. Широко известны так называемые «звериные» композиции: строго организованные композиции из рогов или костей животных, несущих символическое значение. Здесь характерные части — атрибуты зверя (как, например, кости медведей в альпийских «медвежьих пещерах» или рога горного козла грота Тешик-Таш) служили зримыми символами, опредмечивающими важнейшие общественные представления коллектива относительно доминант их сознания, зверей — объектов их охоты. Это, конечно, еще не в полной мере символическое, а скорее протосимволическое освоение мира. Но здесь важно то, что эволюция сознания человека пошла по пути использования символов как наиболее универсальных и специфических средств выражения идеально постижимого общего в частном. Символ универсален, так как выходит за рамки истории, специфичен, потому что относится к определенному периоду истории. Но существует период истории, который наиболее тесно связан со становлением особого символического осо-

знания мира. Это огромный период, который мы называем мифологическим.

К пониманию мифа, мифологичности существует слишком много ключей, и в этой области сохраняются значительные разночтения. Само понятие миф использовалось зачастую для обозначения того, что не существует в действительности, т.е. синонимом таких понятий, как «сказка», «вымысел», «фантазия», «искажение», «фикция». Миф трактовался как особая форма предрелигии и преднауки. При этом мифологическое мышление как преднаучное противопоставлялось более развитому научному. Но это скорее отголоски представлений о мифе, существующих до XX века. В XX веке возродился интерес к изучению древних и современных «примитивных» мифологий. Огромное число этнографических, антропологических и культурологических исследований внесло свою лепту в это изучение. Но наибольший интерес вызывают работы, строящие теоретическое осмысление огромного эмпирического материала по исследованию мифов, культов, ритуалов, как архаических, так и современных. Они перевернули господствующие сциентиско-рационалистические или откровенно вульгарно-политологические взгляды на миф и мифологическое сознание. К таким исследованиям можно отнести работы Леви-Брюля, К. Леви-Стросса, М. Элиаде, К. Кереньи, В. Тэрнера.

Миф как специфическую форму сознания, как метод мышления глубоко изучали и строили собственные теории мифа такие философы, как Э. Кассирер, С. Лангер, К. Юнг. Из наших соотечественников, занимавшихся изучением мифа, необходимо упомянуть А.Ф. Лосева, О.М. Фрайденберг, Я. Голосовкера, В. Топорова, В. Иванова, Е. Мелетинского.

Во всех этих теоретических осмыслениях миф рассматривается как особая форма миропонимания, мироосмысления действительности, существующая в специфической форме «коллективных представлений». «Мировладение» действительностью происходит здесь «путем наложения на нее (действительность) образно-категориальной антропоморфной сетки» [27. С. 81]. Модель мира, строящаяся мифологическим сознанием, имеет ни с чем не сравнимые представления о фундаментальных характеристиках мира:

пространстве, времени, причинности. Но внутри этих общих представлений о мифологическом сознании существовали два типа отношения к мифу. Так, французский этнограф Леви-Брюль, показав, что первобытное мышление иначе ориентировано, чем мышление современного человека, резко выделял архаический тип коллективных представлений как «прелогический», магический и мистический и противопоставлял «нормальной» логике цивилизованного общества.

Другой же точки зрения придерживался К. Леви-Стросс, оценивающий мифологическую логику сугубо положительно, настаивая на ее способности к глубокому познавательному проникновению в окружающий мир. Он считал, что нет плохого и хорошего, развитого и неразвитого мышления. Есть просто различные типы осмысления реальности. Архаическое мышление, не замечавшее противоречий, открытых мышлению современному, вовсе не является неразвитым, наивным, «прелогичным». Оно не хуже современного мышления способно решать задачи, стоящие перед человеком, но на своем уровне понимания природы явлений, подвергающихся логическому анализу. Поэтому древний человек вполне успешно осваивал окружающий мир при помощи своего, вполне логичного, хотя в то же время конкретного и символичного мышления. Я.Э. Голосовкер также утверждал, что логика мифа по-своему объективна, онтологична, а мифологическое мышление есть творческая, познавательная деятельность, имеющая свой разум и логику. В самом деле, логическая структура современного восприятия действительности отличается от логической структуры древних людей, но не тем, что мышление в древности было примитивным, алогичным или мистичным, а тем, что оно иное, подчиняющееся законам другой логики. «Уверенность в алогичности мышления представителей древних культур возникала вследствие перенесения стандартов и стереотипов собственной культуры на понимание жизнедеятельности и мировосприятия других этносов» [5. С. 78].

Мирча Элиаде, исследовавший, в первую очередь, мифы тех обществ, где миф является (или являлся до последнего времени) «живым», т.е. предлагающим людям примеры для подражания и тем самым сообщающий значи-

мость человеческой жизни, считал, что понять логику, структуру и функцию мифов в таких традиционных обществах, значит, не только прояснить некий этап в истории человеческой мысли, но и лучше понять современное состояние мысли и культуры.

В чем же специфика мифологического (или, как иногда называют, мифопоэтического) мироощущения и миропонимания? В чем заключается своеобразие мифологического мышления? Прежде всего необходимо выделить системность мировосприятия древнего человека во всех областях его жизни, на что указывала в своих работах О.М. Фрайденберг. При этом типичной чертой мифологического сознания, следствием его изначального синкретизма является амбивалентность во всех формах осмысления жизни, где «все есть все» и «все во всем». Леви-Стросс, рассматривал первобытное мышления как иную форму, иной стратегический уровень познания, для которого характерна диалектичность, оперирование бинарными оппозициями (например, небо- земля, день — ночь, верх — низ, правое — левое, священное — профанное и т.п.). В сущности, весь Космос древнего человека построен по одной модели — посредством оппозиции священного — профанного, отсюда и особые представления о времени и пространстве, особое отношение с природой, миром явлений, где природа выступает как одушевленное «Ты», а не безличное «Оно», где «Ты» проявляет свои качества и волю, выступающую причиной всех явлений.

В своей символической теории мифа Э. Кассирер выделяет такие специфические черты мифа, как неразличение вещи и образа, реального и идеального, тела и свойства, «начала» и принципа; часть здесь функционально тождественна целому, отношения не синтезируются, а отождествляются, причинность носит «волеобусловленный», субъективный характер. В силу этого он рассматривает мифологическое сознание как «цельную и замкнутую символическую систему, объединенную особым характером функционирования и способом моделирования окружающего мира» [27. С. 86].

К. Юнг, придававший большое значение мифологическому периоду в истории развития человечества и строящий на основе его изучения свою концепцию коллективного

бессознательного, выделял прежде всего иррациональные аспекты мифа, связанные с его бессубъективностью. Введя понятие архетипа, он тем самым ярко проявил символическую природу мифа.

А.Ф. Лосев в своих работах рассматривал миф как живую, вещественно и чувственно творимую действительность, которая носит символический характер, обладая множеством уровней смысла и сложной иерархией, где существует дорефлексивное, интуитивное взаимоотношение человека с вещами.

Таким образом, целый ряд ученых убедительно продемонстрировали, что мифологическое сознание по сути является сознанием символическим. Это «своего рода символический язык, в терминах которого человек моделировал, классифицировал и интерпретировал мир, общество и себя самого» [27. С. 90].

Очень интересно архаическая система отношений с миром описывается в работах И. Бесковой. Самое раннее, «примитивное» человеческое мировосприятие, составившее ядро мировосприятий позднее сложившихся культур, она называет эмпатией, «которая базируется на восприятии внешних событий как «собственных», внутренних, «в — самом — себе — происходящих процессов... В архаичной культуре эмпатия составляла самую основу жизнедеятельности людей. Человек архаичной культуры сам по себе как бы не существовал, т.к. сам себя так не воспринимал. Он был растворен в мире. Мир для него был не тем, каким мы сегодня можем вообразить или реконструировать... Это единая, целостная информационная и энергетическая реальность, и человек — ее составная часть, не являющаяся выделенной. «Выделенных» миров поначалу вообще нет. Мир един» [5. С. 86].

Современному человеку трудно испытать ощущения, соответствующие такому реликтовому типу мировосприятия, когда ощущение слитости с окружающим настолько велико, что ничего не стоит проникнуть во внутренний мир другого (человека, животного, стихии и т.д.), стать всем, одновременно оставаясь собой. Но если такое случается с человеком современной цивилизации, «то опыт, получаемый на основе погружения в глубины эмпатического восприятия, дает человеку познавательный и эмоциональный

заряд такой силы, что нередко подобное переживание остается одним из самых ярких в его личной судьбе» [5. С. 85]. Формой, репрезентирующей информацию в этой слитой субъект-объектной реальности, с точки зрения Бесковой, были спонтанно возникающие мыслительные конструкты — протообразы. Возрастание интенсивности и объема коммуникативного взаимодействия приводит к постепенной трансформации протообразов в образы — символы. В образах-символах закрепляется и усиливается наиболее значимое, общее в понимании, восприятии исходного феномена; нивелируется все индивидуальное. Поэтому образ-символ обеспечивает взаимопонимание в условиях отсутствия непосредственных отсылок к ситуации. Образы-символы непосредственно связаны с зафиксированными в них содержаниями и могут эффективно замещать всю целостную и сложную картину, послужившую источником формирования протообраза. Все это ведет, в свою очередь, к постепенной трансформации отношений человека с окружающим миром: осуществляется переход от полной слитости, растворенности в мире, к осознанию относительной независимости своего «я», вычленению из окружающей природы. При этом формируется новый тип мировосприятия, более отстраненного, более опосредованного восприятия сквозь призму образов-символов.

Сходные рассуждения о филогенезе символического сознания можно найти в работе М. Мамардашвили и А. Пятигорского. В их терминологии архаический период характеризуется тем, что «предметы сращены с сознанием или с условиями производства сознания, тогда как «послеархаическое» развитие можно было бы в чисто философском плане понять как процесс, который, с одной стороны, есть освобождение сознания от предметов, с другой — освобождение вещей от их сращенности с условиями производства сознания» [23. С. 11]. Другими словами, происходит процесс постепенного разведения утилитарных и символических аспектов вещей, вплоть до их полного разделения на мир вещей и мир символов и знаков, существующих в сознании современного человека.

Можно предположить, что мифологическое мировосприятие, о котором мы ведем речь, есть уже более поздняя форма мировосприятия, соответствующая скорее стадии

функционирования образов — символов, когда непосредственная слитность человека с миром уже нарушена в сторону его обособления и выделения из Космоса. Хотя, по-видимому, «память» о полной слиянности с миром, органической растворенности в универсуме, которая давала огромный энергетический и эмоциональный заряд, была еще достаточно «свежа». И это запечатлелось в мифах в виде представлений о свойствах людей, присущих им во Времени Оном — времени первотворений, первопредметов, перводействий. Времени до Падения. Эти свойства заключались в близости между Небом и Землей; умении людей свободно общаться с небесными силами, понимать язык зверей и птиц и т.п. Специфической особенностью мифологического сознания является сущностная ориентация человека на это Правремя, сакральное Время до Времени. Тоска по этому времени приводит к потребности периодического возрождения, восстановления изначальности, осуществляемого путем повторения некоего архетипа через ритуал. Но поскольку индивид уже «выделился» из мира, уже обрел свою собственную, субъективную реальность, мир становится для него партнером по коммуникации, сродственным с человеком. Складываются отношения «Я — Ты», когда мир «раскрывает себя как язык. Он говорит с человеком своим собственным способом существования, своими структурами и своими ритмами; с помощью звезд, растений и животных, с помощью рек и гор, времен года и суток» [43. С. 144].

Человек архаического общества существует в «открытом» мире, хотя и зашифрованном и полном тайны. Мир говорит с человеком на языке символов, и, чтобы понять этот язык, достаточно знать мифы и уметь разгадывать символы. Поскольку каждый космический и природный объект имеет свою мифологическую историю и способен «говорить» с человеком, постольку он становится реальным и значимым, он проницаем и причастен к тому же миру, что и человек. Такая совместимость, сопричастность делает мир близким и понятным. Сопричастность мира и человека носит иносказательный и тем самым символический характер. Люди осознают свою жизнь через аналогию и тождественность с жизнью природы, а жизнь природы осознается через аналогию с человеческими свойствами. Люди способны «умирать и воскресать» через инициации, подобно Луне

или растительной жизни; человек знает, что его кости — это горные хребты или камни, его дыхание — ветер, кровь — вода, волосы — растения, зрение — солнце и т.п. Человеческая плодовитость увеличивает плодовитость растений, их производительную мощь.

Но эта сопричастность оказывается возможной лишь потому, что «события мира, физические и духовные черты живущих в нем существ, равно как и тех предметов, которые мы называем неодушевленными, как камни, скалы, реки, море и т.д., их устремление, их «расположение», их настроения и чувства, их обычная манера поведения, — одним словом, все, из чего складывается каждодневный опыт, обязано своим содержанием сопричастию с событиями и существами мифического периода» [15. С. 436]. Т.е. для мифологического сознания все то, что существует сейчас, тождественно исходному событию, его основной идее. Причем тождество это вполне субстанциональное.

Таким образом, весь мифологический универсум строится символическим сознанием, пронизан символическими отношениями, и эти отношения специфичны тем, что конкретные предметы, не теряя своей материальной и функциональной конкретности, могут становиться символами других предметов или явлений. Этот принцип относится не только к природному или «одушевленному» миру, но и мир предметов, сотворенных человеком, т.е. культурных предметов, несет в себе дополнительное символическое значение. (Так, дом отображает некую сакральную модель, позволяющую структурировать картину мира, являясь при этом воплощением центра мира; лодка — средство проникновения, переноса в верхний или нижний (загробный) мифологические миры и т.п.). Многочисленная этнографическая литература свидетельствует, что все, что создавалось человеком, все предметы быта — будь то украшения, орудия труда, утварь — все несло в себе, кроме своей утилитарной и функциональной нагрузки, еще и символическую и обязательно выражало какую-либо космологическую идею или принцип. «Утилитарный аспект был лишь необходимым условием для осуществления высших сакральных целей» [27. С. 258]. Каждая вещь была вещью и невещью одновременно. Через каждую вещь, явление сквозил иной смысл, ежеминутно сопрягающий человека с Космосом, подтверждаю-

щий его неразрывную связь с ним. Символизм добавлял дополнительную ценность объекту или действиям и превращал этот объект или действие в «открытое событие». Выражая свое непосредственное предназначение, каждый объект также служил опорой, связывающей индивида с чем-то другим, помимо простой телесной модальности, помогая таким образом каждому подняться к более осмысленному состоянию.

Отношение человека к окружающему миру было проникнуто ощущениями значимости и ценности. Структура пространства, окружающего человека, описывала значимые для него условия жизни, являясь ценностными характеристиками жизни. (Например, граница, левое-правое, верх-низ и т.п.). Высшую же ценность для человека мифологического периода образует Космос. В жизни этого человека можно выделить и аспект профанического существования, «но жизнь в этом аспекте не входит в систему подлинных ценностей» [33. С. 13]. Иерархия ценностей любой культуры, любой традиции вершиной своей упирается в священное (сакральное), которое и есть суть мира, его неповрежденная основа, его «момент истины», залог подлинного, «космического» (а не треднично-житейского) существования» [28. С. 203]. Существенно и реально лишь то, что сакрально отмечено. Сакрализовано только то, что порождено в акте творения, входит в состав Космоса как часть, причастная ему. «Только в сакрализованном мире известы правила его организации, относящиеся к структуре пространства и времени, к соотношению причины и следствий. Вне этого мира — хаос, царство случайностей, отсутствие «подлинной» жизни» [33. С. 14].

Восстановить утраченную сакральность, усилить ее можно было только через ритуал, который был соприроден акту творения. Необходимо отметить, что ритуалом являлись не только обрядовые церемонии, исполняемые шаманами, жрецами или политическими властями. Ритуальной была вся жизнь человека. «Ритуалом лишь в большей или меньшей степени была еда и работа, строительство дома и вспашка нового поля, вздувание огня в очаге и мытье в бане, ритуальны были рождение, любовь, смерть. Все обретало абсолютную подлинность, т.е. ценность, лишь приобщаясь через ритуал к священному и само при этом прикос-

новении делаясь символическим... Ритуал втягивал в себя все стороны человеческой жизнедеятельности, все «просто предметы», «просто свойства», преобразуя их в символы» [28. С. 204]. Пройдя через «горнило» ритуала, образы, единицы ритуала, даже попав в неритуальную среду, могут претендовать на связь с ритуалом, на передачу высших и сокровенных его смыслов. В любом контексте они могут нести его «энергию» — «энергию священного». Так, например, ритуал принесения в жертву прошел длительный путь различных трансформаций, наполняясь на каждом этапе развития истории различными содержаниями. Но символизм вкушения жертвы, будь то в архаических — тотемических ритуалах; в мистериях Диониса; в христианской евхаристии — всегда несет в себе смысл приобщения, единения с силой и качествами «жертвы».

Мы можем видеть, что в «примитивных» и архаических обществах, которые мы рассматриваем, миф, ритуал и символ теснейшим образом переплетены и составляют единство, но единство не означает путаницы в отношении функций и занимаемого места. В этих обществах «миф является истинной основой общественной жизни и культуры.., истинной историей того, что произошло у истоков времени, основанием структуры реальности и в то же время иллюстративно являясь моделью человеческого поведения... Миф — изображение форм бытия в мире» [42. С. 14-15]. Но каким же образом мог жить и сохраняться в течение длительнейших периодов какой-либо миф, если бы каждое поколение не имело серьезных причин верить в него? Ведь тогда, «когда миф больше не воспринимается как откровение «таинства», он превращается в сказку или легенду» [42. С. 16].

Символический аспект мифа помогает объяснить эти серьезные причины, именно символизм в мифе соединяет человеческое с космическим, практическое с духовным, беспорядок с порядком, случайное с причинным, указывает на трансцендентальное. Символический аспект побуждает к единению всех форм сознания человека, «открывает» его для универсального. И это позволяет сказать, что сознание архаических культур управляется символическим сознанием и основывается на мифологическом мышлении. Этот тип сознания, являющийся специфичным для культур арха-

ического периода, не исчезает вместе с ними, но сохраняется и присутствует как некий «уровень» в сознании людей более поздних культур, вплоть до современности. Ритуал же выступает как символическая форма поведения, символическая деятельность, ориентированная «на структуры священного, трансформирующая Хаос в Космос, а значит, и делающая возможным человеческое бытие, не давая ему опуститься на уровень животного существования» [43. С. 17]. По мысли Флоренского, ритуал не просто созидает и воссоздает культурную форму социума, но и снимает при этом натуралистическую форму оппозиции «культура — природа», очеловечивая, наделяя личностным смыслом как природную среду жизнедеятельности, так и человеческую телесность.

Теперь необходимо более подробно рассмотреть структуру ритуала, составляющего основу жизнедеятельности архаических обществ. Ритуал представляет собой социальное символическое действие, которое может реализовывать, «разыгрывать» мифологические события, идеи, пытаясь приспособить силу, присущую этим событиям, для достижения сегодняшних целей членов данной культуры. Он также может и никак не соотноситься с мифологическими темами. Но тем не менее любой ритуал, в целом, реализует две основные архетипические идеи: с одной стороны, он разрывает мирское, физическое, «внешнее» время, действующее в сторону «энтропиной хаотизации мира» (по выражению Флоренского), и является средством соприкосновения с сакральным временем, реактуализацией мифического времени Начала. С другой стороны, пространство, в котором происходит ритуал, становится освященным, сакральным, совпадает с мифическим Центром Мира (его многочисленные символы: Мировая гора, Мировое древо, Мировой столп, радуга, мост и т.п.). В ритуале происходит одновременное соприкосновение точек сакрального пространства и времени. Можно сказать, что ритуал есть средство реализации специфического хронотопа, в котором единство пространства, времени освящено единым сакральным смыслом.

В. Тэрнер, подробно изучавший ритуалы и символику африканских племен, считает, что символы — это мельчайшие структурные единицы, строительные блоки ритуала.

Они могут являться объектами, действиями или словами. Каждая символическая форма одновременно выражает множество значений и смыслов, о некоторых из которых можно сказать, что они связаны логически или прагматически, но большинство из них обязано своим объединением не познавательным критериям, а часто почти совершенно неуловимым связям, интуитивно ощущаемому смысловому сходству. Тэрнер определяет свойство символов быть многозначными — как полисемию и подчеркивает, что многозначность, т.е. способность иметь одновременно множество смыслов, выступает как самая поразительная особенность символов, если их рассматривать изолированно от контекста, которым выступает ритуал. Если же их рассматривать холистически, с точки зрения всех уровней бинарных классификаций, которые определяют семантику всего ритуала (космос — хаос, верхнее — нижнее, женщина — мужчина, правое — левое, живое — мертвое), то тогда каждый из придаваемых им смыслов будет демонстрацией единого принципа, проявляющегося на различных уровнях. Так, символ может стать средством, фиксированной точкой связи между животным, растительным, минеральным царством и человеческим организмом. Символ может выражать различные аспекты человеческого опыта. Группы символов могут быть выстроены «таким образом, что составляют «сообщение» о том, каковы в данной культуре основные структуры мышления, этика, эстетика, право и способы осмысления нового опыта... Представители культуры, вовлеченные в полный ритуальный цикл, постепенно узнают посредством повторения, вариации и контраста символов, каковы ценности, законы, образцы поведения и познавательные постулаты их культуры. Культурное полотно ткут символическая основа и тематический уток» [34, 37, 42]. Как правило, члены племени осознают символическую функцию ритуальных элементов. «Само понятие «символ» на их языке содержит указание на процесс обнаружения. В переводе оно означает «зарубка», «отметина», «веха». Зарубка или веха выводит из неизвестной, а стало быть, опасной территории на известную и знакомую сторону. У ритуальных символов та же функция, поскольку они придают видимую форму незнакомым вещам: они выражают в конкретных и привычных понятиях скрытое и непредсказуемое.

Они дают людям возможность приручить и приспособить дикие и своенравные силы» [34. С. 51].

Однако Тэрнер подчеркивал, что, в отличие от Леви-Стросса, рассматривающего символы в основном как факторы познания, он сам полагает, что это не только ряд классификаций для упорядочивания Вселенной, но, что не менее важно, — ряд запоминающих механизмов для пробуждения, направления и обуздания могучих эмоций, таких, как ненависть, страх, любовь и горе. Это очень важное наблюдение, подтверждающее, что символы способны затрагивать не только разум, «мысль», но и всю человеческую личность целиком, экзистенциально и эмоционально вовлекая в восприятие собственных смыслов.

Рассмотрев на примере африканских архаических сообществ функционирование символов в ритуальной структуре, мы можем экстраполировать эти наблюдения на функционирование ритуальных символов в любых древних и современных архаических обществах и тем самым обнаружить между ними сходство, несмотря на различие в географических и природных реалиях и космологических тонкостях мировоззрения. «Одни и те же идеи, аналогии и способы ассоциации лежат в основе формирования символов и обращения с ними» [34. С. 46]. И, несмотря на различные исторические и социальные изменения, происходящие внутри этих обществ, символы продолжают оставаться чрезвычайно живучими, выражая глубоко укоренившиеся темы.

Символы в архаических обществах заполняют все жизненное пространство человека. Они атомы, из которого состоит универсум человеческого опыта. Начиная с ритуалов и обрядов, где символическое значение имели даже мелкие детали в устройстве ритуальных атрибутов (например, символические детали шаманских бубнов), символическими смыслами наполнялись и все стороны обыденно-бытовой жизни народов. В обширном исследовании академика Рыбакова, посвященном язычеству Древней Руси, можно найти многочисленные примеры, подтверждающие это. Можно взять в качестве примера описание символики дома как наиболее значимого объекта древнего общественного мироустройства. Вся структура дома, являющаяся моделью картины мира, все его части и украшения пронизаны как

космологической символикой, отражающей представления о вселенной, так и защитно-заклинательной символикой. Символические действия начинались уже при постройке дома, при выборе места для будущего жилья. «На предполагаемом месте дома чертился на земле большой квадрат; его делили крестообразной фигурой на четыре части. Затем глава семьи отправлялся «во все четыре стороны» и приносил с четырех полей четыре камня, которые укладывались в центрах квадратов» [30. С. 465]. Здесь налицо символизм четверичности: четыре стороны дома — четыре стороны света, которые связаны также с четырьмя стихиями, четырьмя временами года и т.п., т.е. основами проявленного космоса. Это горизонтальное измерение древней картины мира.

Под углы или угол дома иногда клали конскую голову, здесь присутствует созвучие с «коником» — священным печным столбом (от слова «кон» — «начало», «основа») — аналогом Центра мира, Мировой оси. Интересно, что домашние обряды совершались каждой семьей в своей хоромине, у своей печи, у своего «коника» (см. выше о Центре мира как о точке соприкосновения сакрального времени и сакрального пространства). Печные трубы, окна, двери являли собой каналы сообщения с миром потусторонним. Кровли дома увенчивали обычно массивные коньки и солярные символы. Весь резной декор русских изб, во всем пространстве губерний позволял структурировать вертикальное трехчастное измерение картины мира — соответствующее трем уровням вселенной (верхний мир, средний и нижний), являясь повторением макрокосма в микрокосме жилища. Это сейчас мы воспринимаем украшения домов как искусную резьбу по дереву, имеющую чисто эстетическое значение. И их исполнители скорее всего не знали древнего символического смысла своих работ, а лишь бессознательно повторяли старые узоры в силу укоренившихся традиций.

Но не только дома, вся древняя одежда, посуда, утварь, детали женских украшений, оружие — все «украшалось» аналогичными космологическими и растительными символами, выражавшими идею связи Неба с Землей, космического с человеческим. Причем символы эти были из сокровищницы общечеловеческого символического опыта, кото-

рый не поддается темпоральному разрушению и запечатлен в глубинах коллективного бессознательного. Назовем ли мы эти древние символы архетипами (по Юнгу), универсальными символами (по Фромму) или первичными символами (по Мамардашвили), суть от этого не меняется: эти символы являются продуктом древнейшего архаического освоения мира и выражают основные принципы бытия. Они представляют собой итог «определенного способа осознания родом человеческим деятельностей и событий, которые входят в его опыт в течение эпох» [31. С. 216]. Поэтому эти символы сохраняются во все времена, у всех народов, являя собой структуры человеческого символического сознания, вобравшего коренные, глобальные элементы общечеловеческого опыта.

Здесь будет уместно вернуться к концепции И.Бесковой и привести ее следующие соображения: «Образы-символы... сохраняют в себе лишь те компоненты спонтанной, нерефлексивной эмпатической репрезентации информации, которые характерны для большинства членов сообщества и в этом смысле отражают общее в восприятии отдельного... Они связаны со сферой коллективного бессознательного... Несмотря на то, что эти мыслительные структуры возникают на ранних этапах эволюции ментальности, они не только не исчезают и не замещаются современными средствами восприятия и переработки информации, но и по сей день представляют собой важнейшую составную часть психики человека» [5. С. 98].

Дальнейшее культурное и когнитивное развитие человечества приводит к упорядочиванию и культурной переработке этих первичных, спонтанных символических представлений. В развитых мифологиях и зарождающихся религиях происходит формирование и разработка наиболее важных и сложных символов, отражающих архетипические представления об основных принципах и свойствах бытия. Всякая культура разрабатывает свой сложнейший комплекс таких внутренних представлений, который можно обозначить термином (введенным М. Мамардашвили и А. Пятигорским) — символический аппарат, выражающим глубинное, имманентное понимание всякой культурой Универсума, о котором невозможно узнать посредством только языковых способов (естественного языка культуры). По

представлениям авторов, вероятней всего, в древнейших культурах сфера использования языка (знака) была более четко отграничена, изолирована от сферы использования символа. Каждая культура представляет из себя индивидуальный тип соотношения символизма и языковости, но развитие одних культур пошло по пути большего использования символизма, а других — языковости. В этом контексте весьма интересным кажется предположение авторов о том, что отсутствие в языке каких-либо общих понятий «(как, скажем, у австралийских племен отсутствуют общие понятия типа климата, неба, земли и присутствуют понятия, связанные с более конкретными значениями, типа: такая-то погода, такой-то ландшафт при определенной погоде) не говорит о невключенности в культуру соответствующих объектов, а указывает на то, что общие понятия могли существовать вне языковой сферы, а их объекты были включены в культуру в связи с использованием символов» [23. С. 224].

Даже в классических культурах древности, в которых получили чрезвычайное развитие естественно-языковые средства, выявляются такие феномены, которые в этих условиях преобладания языковости базируются непосредственно на символизме. Причем в различных культурах эта ориентация на символизм, происходящая на специфическом языковом фоне, носит различный характер. Так, «в даосизме, возникшем в Китае на фоне преобладания культа предков и невероятного для этого периода развития языка и письменности, преобладал первичный символизм сознания. Тогда как сходное явление — возникновение Пифагорейской школы в Древней Греции — употребляло символизм не в его первичной форме, а уже через сложные метаобразования языка и спекулятивного мышления» [23. С. 226].

Вторичная проработка символов, изначально лежащих на уровне спонтанной жизни сознания, происходила как в процессе внутренней жизни культур, так и в процессе межкультурных коммуникаций. В результате образовался некий «свод» традиционных символов, являющихся, по сути, культурными универсальными символами. Кроме того, надо иметь в виду, что любое религиозное или мистическое сознание создавало для себя систему сакральных символов,

без которых оно не могло бы описывать свое «неизрекаемое» содержание. Это также характерно как для древних мистерий, так и для христианской литургии; так же присуще византийскому богословию, как даосской, буддийской или индуистской мистике. Везде использовался этот универсальный «язык», приобретая, конечно, новые символические трансформации при сохранении исходного бессознательного материала.

В основном современное использование символизма происходит сквозь призму всех этих многовековых культурных проработок изначальных, первичных символов. Но, несмотря на это, они не исчезли, существуя параллельно в символике бессознательного или в культурно-языковых системах, которые можно отнести в филогенетическом плане к архаическим.

АНАЛИЗ СИМВОЛА КАК СТРУКТУРНОЙ ЕДИНИЦЫ СИМВОЛИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Природа — древний храм. Невнятным языком
Живые говорят колонны там от века;
Там дебри символов смущают человека,
Хоть взгляд их пристальный давно ему знаком.
Шарль Бодлер

Рассмотрев символ в его сопоставлении со знаком, метафорой, аллегорией, эмблемой, мы эксплицировали ряд специфических, существенных признаков и функций, характеризующих это понятие. Но мы не пытаемся дать на основе этих признаков четкое и однозначное определение символа. Предмет нашего исследования имеет «своеобразный характер», вытекающий из его природы и структуры. Чрезвычайная смысловая насыщенность символа делает и все его определения лишь приближениями, приоткрыванием его сущности, а отнюдь не полным, исчерпывающим понятием. Многозначность, бесконечность смысловых перспектив конкретных символов создают смысловую глубину и многозначность символа как абстрактного философского понятия. Поэтому нам представляется необходимым в этом параграфе углубить понимание уже выявленных нами признаков и свойств, а также продолжить дальнейшую экспликацию сущностных черт символа, выявить его структуру, особенности функционирования; рассмотреть процессы и механизмы символизации и интерпретации.

Прежде всего хотелось бы остановиться на тех аспектах в понимании символов, которые были лишь затронуты нами выше, но подробно не раскрыты, и в связи с этим рассмотреть процесс символизации. В большинстве теоретических работ под символизацией, как правило, понимается выражение обобщенного смысла некоего абстрактного содержания через чувственный, наглядный образ. При этом «символизация вкладывает в чувственные образы иной смысл, отличный от того, который непосредственно они выражают» [24. С. 132]. Такое понимание символизации близко к общепринятому понятию символа. В истории культуры символизация выступает так же, как специфичес-

кий метод познания, как особый вид творчества, суть которого состоит в опосредованном выражении тех глубин, которые непосредственно недоступны человеку. В данной работе под символизацией мы будем, прежде всего, понимать процесс порождения, продуцирования символов и «механизмы», лежащие в основе этого процесса.

Прежде чем непосредственно перейти к рассмотрению процесса символизации, необходимо сделать небольшой экскурс в область психологии, поскольку процесс символизации — это сложное явление, онтологической предпосылкой которого является многомерность человеческой психики, постулируемая на основе многочисленных психологических исследований личности последних лет. Так, например, основатель психосинтеза и психологии духовного измерения Роберто Ассаджиоли на основе переработки многочисленных теоретических и практических исследований ввел представление о структуре организации человеческой личности, включающей семь психических уровней: нижний бессознательный, средний бессознательный, сверхсознательный, область сознания, осознаваемое «Я», высшее «Я», коллективное бессознательное. Как мы видим, сознание, хоть и центральная, но всего лишь одна из областей в сложном конгломерате, составляющем человеческую личность. Но и само сознание является по сути не однородным, а гетерогенным, проявляющимся в различных формах. Широко известны и небезынтересны для контекста обсуждаемой проблемы идеи, возникшие на стыке психологических исследований, в частности, Пиаже, Выготского, а также относительно специфики функционирования больших полушарий человеческого мозга и культурологических исследований Тартусской семиотической школы.

Согласно этим исследованиям, биполярную структуру человеческого мозга повторяет структурный дуализм человеческой культуры как коллективного сознания. В обоих случаях обнаруживается «наличие как минимум двух принципиально отличных способов отражения мира и выработки новой информации... Существует функциональная специализация полушарий, и в рамках одного сознания наличествует как бы два сознания» [19. С. 9]. Правое полушарие является носителем (мозговым субстратом) архаического, мифологического, метафорического, комплексного сознания, или, как можно было бы сказать с нашей точки зрения,

сознания символического. Оно пользуется не поэлементным анализом, а целостным, комплексным, гештальтным восприятием. Здесь первично гомоморфно-континуальное начало организации, где выделение какого-либо объекта не распадается на отдельные признаки, а опознается целостным, недифференцированным знанием (например, незнакомое лицо, сновидение, ритуальное действо и т.п.). Здесь смысл организуется не линейной, не временной последовательностью, а как бы «размазан» по пространству данного события или объекта.

Левое полушарие оперирует преимущественно дискретным языком. Здесь важно логическое структурирование и анализ, расчленение на точно обозначенные сегменты — знаки, являющиеся носителями значения, а целостный смысл производен от значения знаков. Естественно — это разделение существует на уровне исследовательского подхода. Ни левое, ни правое полушарие в отдельности не являются организаторами человеческого сознания. Реальная человеческая сознательная жизнь на всех уровнях строится как постоянное взаимодействие этих двух полюсов. «В одних случаях обнаруживается способность уподоблений между явлениями, кажущимися различными, раскрытие аналогий, гомо- и изоморфизмов, в других раскрываются последовательности, причинно-следственные, хронологические и логические связи» [20. С. 8]. Если принять эту точку зрения и рассматривать процесс символизации в контексте этих идей, то мы можем связать процесс порождения символов преимущественно с работой правого полушария, поскольку все вышеприведенные свойства правополушарной структуры характерны и для символического сознания, которое является наиболее ранней формой сознания, предшествующей в историческом и в онтогенетическом плане появлению и развитию знаковых форм сознания.

Проводя сравнительный анализ двух классификаций символов и знаков, мы выявили, что существенным признаком символа является его свойство находиться во внутренней, по Э. Фромму, или, как называл ее Ф. де Соссюр, естественной связи, с тем, что им представлено. Но суть этой связи подробно нами не рассматривалась. Связь эта является внутренней, прежде всего потому, что внешнего, физического подобия между символом и символизируемым, как правило, не существует. Отождествление между

ними происходит опосредованно, преимущественно на основе аналогий или ассоциаций. Возможность аналогии между различными уровнями физического и духовного мира, между внутренним и внешним миром основывается на присущем человеку бессознательном, интуитивном ощущении внутренней целостности и органического единства мироздания. Лотман, рассматривая мифологическое сознание, а также сознания подобного типа, куда мы, безусловно, относим и символическое сознание, говорил о том, что в основе такого сознания лежит аналогическое мышление, мощное уподобление, заставляющее «видеть в разнообразных явлениях реального мира знаки Одного явления, а во всем разнообразии объектов данного класса просматривать Единый Объект... Универсальным законом такого мира является подобие всего всему, основное организующее структурное отношение — отношение гомоморфизма» [20. С. 6]. По отношению к символу аналогия выполняет роль конструирующего принципа, осуществляя символический перенос на основе соответствия элементов, совпадения ряда свойств или каких-либо иных отношений между предметами, явлениями и процессами.

Опираясь на классификацию К. Юнга, мы можем выделить некоторые виды аналогий, раскрывающих возможности символизации:

1) Формальная аналогия — т.е. сравнение между двумя объектами по одной и той же координате или «общему ритму». Например, огонь- солнце; осень-старость.
2) Объективно-каузальное сравнение — основано на свойствах самого символического объекта, так, например, солнце — символ источника, из которого все произошло, поскольку оно выступает в качестве подателя жизни. Солнце излучает свет и поэтому всегда считалось мужским аспектом энергии. Или круг — символ целостности и гармонии, он заключает в себе смерть и возрождение, начало и конец, бесконечные циклы жизни.
3) Субъективно-каузальное сравнение — основано на отождествлении внутренней силы объекта с неким объектом, обладающим релевантной символической функцией. Например, дождь несет первоначальную и очевидную символическую нагрузку оплодотворяющего начала и относится к символизму жизни и воды, но символика дождя также обусловлена общностью со светом, и во

многих мифологиях дождь считается символом «духовных воздействий» небес, нисходящих на землю. Энергия кундалини в йоге символически изображалась в форме змеи, свернувшейся кольцом и находящейся в самом низком отделе спинного мозга (или коренной чакре), — как образ внутренней силы, способной разжимать кольца и тянуться вверх, в сторону одухотворения.

4) Функциональное сравнение — основывается не на самих символических объектах, а на их действиях. Так, рев быка для древнего человека ассоциировался с раскатами грома, и в древней символике бык был символом оплодотворяющего неба. В персидских верованиях гриф, поскольку он питается мертвыми телами, связан со смертью и с возрождающейся Матерью Природой. Своих мертвых персы относили на специально сооруженные башни, чтобы грифы съедали их, веря, что это способствует их последующему возрождению.

Принцип аналогии, выявляя между объектами отношения сходства, соответствия, является ключевым для структуры многих понятий, в том числе метафоры, аллегории, метономии. В качестве унифицирующего и упорядочивающего процесса аналогия проявляется в искусстве, литературе, науке. Но для символического процесса она является «краеугольным камнем», раскрывая глубинное значение, стоящее за всеми рядами символических объектов. «Символ сопрягает через аналогию явления и феномены мира, проявляя в них не случайные совпадения, а некое общее для них, сквозящее везде и всегда, сущностно-ноуменальное начало, тем самым придавая миру смысл и единство» [12, С. 8].

К каким гениальным догадкам можно прийти через символическое миросозерцание, видно из следующего примера. Отец П. Флоренский, воспринимающий мир целостным и нераздельным, проводя исследования в области языкознания, путем установления аналогии между словом и семенем пришел к удивительнейшим выводам о том, что «речь и семенная структура имеют общую функцию и структуру; семя — есть язык и язык — есть семя, и, стало быть, оба — реализация некой единой парадигмы» [39. С. 10]. И этот вывод философ делает за тридцать лет до открытия генетического кода!

Если объекты совпадают по формальной, функциональ-

ной, структурной или какой-либо другой аналогии, то это раскрывает их сущностное родство. Оба объекта, хотя бы они и были различны в экзистенциальном плане, становятся одним в символическом плане, а следовательно, они становятся взаимозаменяемыми. Символический потенциал как бы «нанизывает» разнообразные объекты на единую линию смысла, строит из них сети соответствий, в которых каждый предмет может быть приравнен к другому. (Гора — дерево — дом — храм — ступени — радуга — идея Центра мира, связи неба с землей). В древности вокруг таких групп могли быть выстроены целые мифологии. Символ и выступает как некая целостность, гештальт, смысловой центр, содержащий глубинные смыслы, способный придавать феноменам природного, социокультурного или какого-либо иного плана, наделяемых символической функцией, качественно иное измерение, через цепь аналогий и ассоциаций.

Символизм добавляет дополнительную ценность объекту, действию, состоянию, не нарушая его непосредственного реального содержания. Но тем самым он превращает его в «открытое» событие. Вселенная, рассматриваемая с этой точки зрения, «уже не запечатана, ничто не изолировано внутри своего существования, все связано системой аналогий и ассоциаций» [10, 11]. М. Элиаде наделяет символ миссией выхода за ограниченные рамки того «фрагмента», каким является человек (или любая из его забот), и интеграцию этого «фрагмента», в сущности, более широкого охвата: общество, культуру, вселенную.

Итак, символический порядок устанавливается как при помощи аналогий, так и посредством ассоциаций, т.е. путем внелогичного, бессознательного установления внутренней связи. Ассоциации могут быть создаваемы и случайными контактами, но большинство исследователей символизма, в частности, М. Шнайдер, К. Кереньи, считают, что ассоциацию не следует рассматривать как постороннюю, случайную идею, возникшую в уме вне связи с символом, скорее это «откровение» внутренней связи, определяемой авторами как ритм. Так, с точки зрения М. Шнайдера, основой символических аналогий и ассоциаций является наличие «общего ритма» между различными феноменами. Здесь под «общим ритмом» понимается некий динамический фактор, характерный способ выражения пространст-

венного, формального и позиционного подобия. Уже с древнейших времен человек был склонен к ритмической ассоциации, позволяющей ему отождествлять, например, движение волны с движением спин стада овец. Древний человек видел, что все формы и явления, в сущности, текучи, и находил соотносительные ритмы в тембре голоса, ритме ходьбы, движений, цвете и материале и т.п. Самые несходные явления и феномены, такие, как, например, музыкальные и рабочие инструменты; животные и небесные тела; цвета и должности и т.п., могли связываться между собой через наличие в них «общего ритма». В то время как более поздние культуры уделяли большее внимание форме и материалу, упорядочивая их в соответствии с рассудочной классификацией.

Ритм оказывается одним из наиболее тонких и точных двигателей смысловой энергии, смыкаясь с идеей особенно прочно. Лучше всего это видно в музыке, которая особенно полно выражает ритм. И не случайно, а чувствуя связь символики с ритмом, А. Белый писал, что «музыка идеально выражает символ, символ поэтому всегда музыкален» [4. С. 246]. Когда говорят о музыкальности литературного текста, образа, музыкальности стиха, тем самым подчеркивают их особую ритмичность. Приведем некоторые рассуждения о ритме в тексте, поскольку они очень точно выражают сущность ритмической природы символизации. «Ритм в тексте — это размытие слов, слияние их в непрерывный, внутренне неразрывный — континуальный — поток образов; ритм здесь — руководящее начало, связующее разнообразные отдельные группы в единое целое» [25. С. 241]. Посредством ритма слова, теряя свои смысловые границы, сплетаются, запечатлевая неуловимый, скользящий целостный образ. «Ритм проявляется там, где отсутствуют дискреты, где все пребывает во всем, где происходит неосознаваемое, внелогическое считывание с континуального потока образов... И в то же время ритм — порождение резонанса, преобразующего континуальный образ в дискретный символ...» [25. С. 242]. Смысл слов может размываться и тем самым задавать тексту ритмичность, путем многократного употребления синонимических (близких по смыслу) слов, путем парадоксально построенных высказываний (например, дзэновские коаны), либо парадоксальностью суждений. Следовательно, освобождение от привычной логики есть приближение

к ритму. Если смысл слов бесконечно размывается, расширяется, то слова выходят из-под контроля логики, но в то же время из текста исчезает представление о противоречии. Все большее и большее расширение смыслового значения приводит к тому, что оно включает в себя и противоположное значение, и тем самым снимается противоречие, порожденное дискретным пониманием смысла. (Так, расширяя любое понятие, например, «жизнь», мы придем к тому, что оно будет включать в себя как составную часть противоположное понятие — «смерть»).

С этим тесно связано еще одно качество символа, повышающее его динамизм и придающее ему драматический характер. Это сущностное качество — есть его способность одновременно выражать противоположные аспекты (тезис и антитезис) представляемой им идеи. Поскольку каждый символ потенциально представляет множество смыслов, то переходы от одного смысла к другому, т.е. расширение, раздвижение его первичного дискретного смысла, приведет (как и в примере с текстом) к тому, что символ будет включать в себя также и противоположное значение. Это качество символа, как правило, обозначают как его двойственность. Так, у Рене Генона мы можем найти рассуждения о двойственности символа. Он привлекает для объяснения возможной двойственности символа принцип дополнительности, приводя такие соображения по этому поводу: «Всякая оппозиция как таковая существует лишь на определенном уровне.., на более высоком уровне она разрешается в дополнительности, в которой обе стороны оказываются уже примиренными и гармонизированными, до того как окончательно вступить в единство общего принципа, из которого они проистекают» [7. С. 208].

Таким образом, двойственность символа может быть и оппозицией, и дополнительностью, в зависимости от принятых точек зрения, каждая из которых имеет свое основание бытия и свою ценность в том порядке, к которому применяется. Так, в астрологическом символизме любая планета символизирует определенный принцип, который может выражаться как в «положительных», так и в «отрицательных» своих проявлениях. Например, Марс, символизирующий принцип активности, может выражать в конкретных ситуациях как творчество, преодоление собственной косности, так и агрессию, деструкцию. Какое из значений

будет выбрано, зависит от ситуации и интерпретатора, который будет рассматривать символ, приложимым к тому или иному уровню интерпретации. Но сами по себе «противоположные» стороны не являются оценочно плохими или хорошими. Возможно, символическая функция сознания наиболее ярко проявляется именно в тот момент, когда возникает напряжение между противоположностями, с которыми сознание не в состоянии справиться само по себе, которые оно само же и создало, поскольку в бессознательном — местообитании символов — противоположностей не существует.

Символом, демонстрирующим принцип двойственности, может служить кадуций Гермеса, опоясанный змеями с головами, направленными в противоположные стороны, заключающими смысл преобразования творческой энергии и энергии хаотической и разрушительной. По-другому этот принцип амбивалентности любого проявления в физическом мире выражен в китайской духовной традиции, в виде универсального символа «Инь и Ян», указывающего, что в любой вещи таится зародыш ее противоположности и эти противоположности сменяют друг друга, составляя при этом целое.

Со своей точки зрения, Юнг описывал картину символического процесса следующим образом: «Ход процесса имеет, как правило, «энантиодромическую структуру», подобно тексту «И-Цзин», устанавливающую ритм отрицания и полагания; потери и приобретения; светлого и темного» [44. С. 126].

Из всего вышесказанного мы можем вывести такую топографию символического пространства, где множеству символических объектов, связанных «общим ритмом», соответствует полисемия их значений, распределенных на основе аналогий и ассоциаций, каждое на своем уровне или плане реальности. Мы уже указывали на эту способность символа высказывать свой смысл не только на одном, а на всех уровнях. В этом и заключается одновременность, соприсутствие его различных значений, или, лучше сказать, значимостей, или частных аспектов, приобретаемых основным значением. Рассматривая семантическую структуру ритуала, описанную В. Тэрнером, мы обращали внимание на то, что единые символы представляют точки взаимосвязи между различными уровнями классификации. Так, на

уровнях жизнь\смерть, правый\левый, верхний\нижний и т.п. один и тот же символ выражал специфически-определенный смысл, оставаясь при этом демонстрацией единого принципа. При этом «символ не ограничивает передвижение или циркуляцию с одного уровня на другой, и хотя интегрирует все эти уровни и планы реальности, но не сливает их воедино, т.е. не разрушает их» [10. С. 135]. Древние мистерии, как мы уже указывали, всегда основывались на идее нескольких уровней реальности. Мистерия же, символизирующая принципы духовного возрождения, интегрировала эти различные уровни, сосуществующие в Вечном. Рене Генон, посвятивший свою жизнь изучению традиционной символики, указывал, что подлинным основанием символизма является соответствие, связующее вместе все уровни реальности. Есть и символы, которые существуют для выражения связи различных уровней реальности, в частности, психологического уровня с пространственным. Это такие символы, как «мандала», «перекресток», «ступени».

Рассмотрев структуру пространства символического сознания, мы можем установить и структуру отдельного символа. В этой структуре можно обнаружить: 1) объект, взятый сам по себе в его конкретной реальности в физическом мире; 2) этот же объект в связи со своей утилитарной функцией; 3) то, что дает возможность объекту быть рассматриваемым в качестве символа, — это его полисмысловая символическая функция. Обладание объектом символической функцией или динамической тенденцией позволяет ему вступать в связь с соответствующими эквивалентами во всех аналогичных рядах.

Смысловая же структура символа многослойна и рассчитана на активную внутреннюю работу того, кто этот символ воспринимает. Для восприятия символа необходим особый интенциональный акт сознания, закрепляющего в символе его символическую функцию, делающий его символом для нас. Смыслы символа осуществляют себя не как наличность, а как потенциальная возможность, как динамическая тенденция. «Прочтение», открытие этих смыслов осуществляется при помощи либо интуитивного схватывания, либо путем ассоциаций и аналогий.

Смысловая полисемия символов, множественность их значений порождает проблему их интерпретации и понимания. Говоря об интерпретации, мы подразумеваем не толь-

ко семантический аспект, а также и способность символов образовывать определенное множество реализаций. Наилучшим способом постижения символа было бы интуитивное восприятие их первоначального смысла, той целостной реальности, которая за этим символом стоит. Но такое объяснение далеко не всегда возможно, и, как правило, мы постигаем символ через аналитические фазы его интерпретаций. Трудности интерпретации могут быть необычайно велики и зависят от того, с каких позиций и с какой целью производится интерпретация. Можно выделить по крайней мере два типа интерпретаций: культурологическая и психологическая.

1) Культурологические интерпретации. Могут быть самыми разнообразными и зависят от исходных позиций интерпретатора, поскольку ему трудно бывает отвлечься от своих личных предрассудков, симпатий и антипатий. Именно на этом уровне символ приобретает вторичные, случайные значения, которые могут не иметь ничего общего с его универсальным значением. Так, символизм меча может приобретать различные вторичные значения — в зависимости от того, приходит ли этот символ на ум солдату, священнику, коллекционеру оружия или поэту. Подлинный смысл символа при этом может быть скрыт или искажен. На это также могут влиять всяческие привходящие обстоятельства. И так как обычная проверка символического значения не может быть осуществлена, то в таких случаях появляется необходимость в сопоставлении с традицией, содержащей интерпретации несомненного значения и универсальности.
2) Психологические интерпретации в большей степени относятся к символике бессознательного — снов, фантазий. Ими в основном занимаются различные психологические школы. Юнг отмечал наличие двух аспектов в психологической интерпретации: объективной интерпретации — что означает символ сам по себе; субъективной интерпретации — что он означает как проекция на личность, на индивидуальный случай. Здесь субъективная интерпретация выступает как истинная, так как она применяет универсальное значение символа к определенным, индивидуальным параметрам в заданный момент. Она отражает преломление универсального в единичном. В психологической интерпретации существуют

трудности иного порядка. Она должна учитывать не только то, что является наиболее несомненным для рассказчика, но также и то, что в данный момент для него «болезненнее», т.е. важнее всего. Именно эту личностную значимость и необходимо уловить, чтобы проинтерпретировать общее значение символа в этой плоскости.

В этой области интерпретаций также могут существовать предубежденные интерпретации. Так, фрейдистская школа претендовала исключительно на сексуальную интерпретацию всех бессознательных символических мотивов. Как правило, в таких интерпретациях совершенно не учитывается способность символов проявлять и иметь значение на различных уровнях действительности, а отнесение его к той или иной группе значений (или уровню) составляет лишь одну из его полисмысловых репрезентаций. И в этом смысле «символ, как вода, сам находит для себя нужный уровень, и этот уровень будет уровнем интерпретирующего ума» [10. С. 57].

Поскольку всегда существует возможность множественного осознания одних и тех же символов, постольку всегда будет существовать множественность их интерпретаций. В уже неоднократно цитированной нами работе М. Мамардашвили и А. Пятигорского множественность понимается как способ бытия (а не выражения!) того содержания, которое символизируется. Утверждая, что множественность интерпретаций есть способ существования символов, авторы тем самым утверждают, «что нечто бытийствующее в той мере, в какой оно символизировано, не завершено. И способом завершения этого бытия является одновременное, параллельное наличие в пространстве и времени множества «срезов-интерпретаций» данного символа, которые именно своим множеством завершают то бытие, которое в самом себе не завершено... и наше непонимание указывает на самодостаточность этого бытия... Какая-то степень или доза непонимания является проявлением или указанием на некоторую самостоятельную силу бытия, указанием на то, что какая-то граница непонимания должна сохраняться, потому что попытка полного понимания была бы просто элиминацией сущего» [23. С. 192-193]. Как нам кажется, эти мысли вполне созвучны мыслям П. Флоренского о познании символа, которое в его мироощущении являлось «высвечиванием действительности иными мирами — просвечиванием

сквозь действительность иных миров, которое дается осязать, нюхать, видеть, вкушать, настолько оно определенно, и которое, однако, всегда бежит окончательного анализа, окончательного закрепления... Оно бежит, ибо оно живет; оно питает ум и возбуждает его, но никогда не исчерпывается построениями ума... И отказ от анализа, от знания — это не есть отступ пред неведомым, а, напротив, это-то и есть истинное его познание, ибо неведомое — прежде всего есть неведомое, в своей особой качественности, и то познание, которое сделало бы его не неведомым, которое лишило бы его качества неведомости, было бы не познанием, а величайшим заблуждением» [35. С. 138].

За этими рассуждениями кроется глубокое понимание целостности той реальности, которая стоит за любым символом, целостности, которую невозможно рационализированно выразить и постичь, и поэтому она всегда будет оставаться не до конца понятой и таинственной в этой невыразимости. Для ее постижения нужны другие методы, чем те, которые мы применяем для понимания отдельных частей. Для понимания целого необходим и иной вид мышления: не формальный, а подвижно-имагинативный (по Гете), схватывающий текучую целостность, дающий нам возможность ощутить эту целостность. И поскольку символы являются средством коммуникации со своими целостными смыслами, то их нельзя прямолинейно и грубо интерпретировать, расшифровывать. Их надо уметь пережить, их символическое значение надо почувствовать. В этом и заключается специфика интерпретации, поскольку смысл символа нельзя разъяснить, сведя к однозначной логической форме, а можно лишь пояснить, соотнеся с дальнейшими символическими сцеплениями, которые подведут к большей рациональной ясности, но не достигнут уровня чистых понятий. С этим приходится сталкиваться при любой интерпретации. Самый точный интерпретирующий текст сам все же есть новая символическая форма, в свою очередь требующая интерпретации, а не голый смысл, извлеченный за пределы интерпретирующей формы» [1].

Мы уже говорили о том, что символизируемым в символе всегда является то, что неуловимо, невыразимо в нашем обыденном чувственном существовании: абстрактные принципы и идеи, ценности, духовные сущности, ситуации. Но все это, прежде всего, является целостностями.

Символ всегда передает идею (целое), а не явление. Труднее всего уловить то, что целостно. Может быть, из-за сложности, бессилия человеческого сознания постичь целое в его отдельных явлениях развивалось символическое сознание. Нашему формально-рассудочному уму привычнее манипулировать с частями. Части существуют всегда в пространстве, они видятся в сопоставлении и обращают на себя наше внимание именно своими различиями. Они обладают отличительными характеристиками, благодаря чему ум в состоянии аналитически определить их на фоне гомогенного пространства или на фоне друг друга по контрасту. Части могут быть перечислены, их можно соединить причинными связями, классифицировать. Целостности же — будь-то принципы, ситуации, существа — являются неделимыми индивидуальностями и должны быть поняты и прожиты как таковые, как целостности. Для этого мы должны установить связь между собой как целым и ими. Наша целостность сопрягается с их целостностью — результатом чего является психологическое состояние в нас. Всякое целое, как оно переживается нами в данный, особенный момент, проникнуто качеством, представляющим смысл целого. Как можно передать смысл «времени», «красоты», «души», «личности»? Перечисление частей, отдельных моментов или проявлений, составляющих эти целостности, не передадут нам их целостного смысла. Интеллектуальный анализ здесь беспомощен. Но символ способен раскрыть значение целого. Он может пробудить состояние сопряжения с целым, настраивающее нас на единый резонанс.

Как возникает, формируется символ, способный выражать, представлять качества целого и пробуждать переживание целого в других, передает притча (приведенная Д. Радьяром). Человек жил в джунглях, столь густых, что оттуда никогда не было видно звездного неба. Жизнь в джунглях казалась ему страшным хаосом жестоких инстинктов. И вот некое высшее существо является к нему и выводит на горную вершину, откуда можно наблюдать гармоничное движение светил и звезд. Впервые целостность этого человека встречается с целостностью вселенной, он переживает реальность порядка и гармонии. Теперь даже жизнь в джунглях понимается им как управляемая некой величественной и таинственной гармонией. Человек возвращается в свои джунгли, но все его существо полно пережитым. Он пытает-

ся передать смысл порядка своим соплеменникам, но, разумеется, безуспешно, потому что у них нет чувственного опыта, который дал бы им «символ» порядка. Наконец, он заставляет их подняться на вершины деревьев, чтобы они увидели ясное ночное небо и задумались. Ночь за ночью они наблюдают шествие ночных светил. Теперь они способны почувствовать реальность универсального порядка, потому что видели его «знак». И позже, даже если они не могут взобраться на высокое дерево и чувствуют себя затерянными и подавленными в темном хаосе джунглей, кто-нибудь может сказать им: «Вспомните звезды. В мире есть порядок». И отчаявшиеся люди могут вновь пережить реальность порядка благодаря власти символа.

Жизненная ситуация, которая в более или менее универсальном опыте человека спонтанно отождествилась с качеством особого психологического состояния, становится символом этого состояния. Подобным образом тигр становится символом ужаса, крепко построенный дом явится символом защиты и т.п. Состояние выражается в символическом образе, который позже становится более абстрактным. Но никакой символ ничего не значит для человека, если он не пережил целостности действия или ситуации, с которой тот связан. Тигр не может быть символом страха для того, кто никогда не видел тигра и не имел возможности получить соответствующее впечатление через какие-либо другие каналы. Чем более чужд и отдален опыт, тем меньше значение символа, меньше его способность возбудить психологическое состояние, с которым он должен быть отождествлен. Но это компенсировалось развитием ритуала, который личные, субъективные ассоциации и аналогии превращал в общепринятые, «законные», ассимилируя все значимые для коллективного опыта символы, снова создавая необходимую аффективную окраску, столь важную для воздействия, направляющего поведение и весь строй мыслей и эмоций.

Символ всегда эмоционален, это его особенность, поскольку, как мы видим, он детище не «голого инстинкта и не сухого разума, но могучего духовно-психологического переживания, переживания обязательно коллективного... Сотни тысяч лет люди не сочиняли, а проживали символику, вживаясь в нее сообща, всем родом, племенем, народом. Оттого символика не нуждается в том, чтобы ее санкциони-

ровало индивидуальное сознание: она сама захватывает его империально, ибо надындивидуальна» [28. С. 203].

Так возникали символы, имеющие универсальную значимость, которые могли служить «мостом» между их целостными смыслами и всеми, кто их воспринимает. Аналогично происходит возникновение и индивидуальных символов. Момент их возникновения и закрепления в сознании прекрасно передан в романе Г. Гессе «Игра в бисер». Главный герой Кнехт, будучи подростком, гуляя ранней весной, решил нарезать веток бузины. Гессе так это описывает: «Когда я срезал ветку, в нос мне ударил горьковато-сладкий запах, который как бы вобрал в себя, сложил вместе и усилил все другие весенние запахи. Я был совершенно оглушен, я нюхал свой нож, нюхал свою руку, нюхал ветку: это ее сок пахнул так пронзительно и неотразимо... Мое событие состояло в том, что наступающая весна, которую я, бродя по раскисшему лугу, слыша запахи земли и почек, уже остро и радостно почувствовал, теперь в фортиссимо запаха бузины сгустилась, усилилась, стала чувственно воспринимаемым символом... но тут прибавилось и нечто другое. В день того похода за бузиной я открыл весеннюю песню Шуберта, и первые аккорды фортепианного аккомпанемента ошеломили меня как какое-то узнавание: эти аккорды пахли в точности так же, как та молодая бузина, так же горьковато-сладко, так же сильно и густо, так же были полны ранней весны! С той минуты ассоциация «ранняя весна» — «запах бузины» — «шубертовский аккорд» стала для меня устойчивой и абсолютно законной. При звуках этого аккорда я непременно слышу тот терпкий запах, и все вместе означает: «ранняя весна» [6. С. 68-69].

Процесс возникновения индивидуальных символов через устойчивые ассоциации столь же ярко и зримо описан и в романах М. Пруста. Эти примеры подтверждают, что всегда условия возникновения ассоциаций, ведущих к символу, сопровождаются острейшими эмоциональными состояниями и позднее символ, вызвавший их к жизни, вновь вводит личность в эту эмоциональную ауру. Через символ всегда приходит нечто большее, чем он сам есть. И мы «в капельке воды вдруг узнаем вкус безбрежного моря, вдохнув на чужбине запах луга, вдруг чувствуем запах Родины... и вдруг открываем, о чем они говорят, и почти задыхаемся

от потрясенности и радости: как такая малость смогла вместить такую огромность!» [9. С. 265].

Личную ассоциацию можно, конечно, описать, пересказать ее, но ее невозможно пережить другому. Можно сделать эту ассоциацию понятной другому, но нельзя сделать так, чтобы у него эта частная ассоциация стала непреложным механизмом, неукоснительно реагирующим на символический вызов и срабатывающим всегда совершенно одинаково. Такие частные, индивидуальные символы, конечно, не теряют своей значимости и ценности для отдельной личности. Они составляют его индивидуальное символическое пространство и наряду с универсальными символами формируют его символическое сознание. Эти индивидуально-значимые символы являются также основой индивидуального образа мира.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В процессе нашего исследования мы стремились показать, что символ является специфическим средством отношения человека к миру, которое следует отличать от родственных ему, но тем не менее иных «медиаторов», посредников взаимоотношений человека с миром, прежде всего таких, как знак, а также часто смешиваемых с символом средств духовно-практического освоения реальности, как метафора, аллегория, эмблема.

Одним из важных направлений проведенного исследования явился анализ отношения символа и мифа. Символ выступает как основной строительный материал мифа. Поэтому анализ мифологического сознания выявляет наиболее характерные черты символа и символического сознания. Рассмотрение символа, с одной стороны, в отношениях с близкими ему средствами освоения человеком мира, а с другой стороны, в контексте целостности мифологического сознания позволило сделать определенные выводы о коренных, глубинных свойствах символа и сформулировать основные признаки более общего, чем мифологическое, символического сознания. Символическое сознание предстает как такой тип освоения действительности, который, будучи ведущим способом традиционно-архаического отношения человека к миру, тем не менее свойствен и человеку современной культуры. Оно позволяет субъекту в ходе взаимодействия с реальностью обнаруживать и актуализировать в символах все новые смыслы бытия, не объективируемые в рациональной форме и не сводимые к утилитарным смыслам чувственно воспринимаемой обыденной реальности.

Актуальность анализа символа и символического сознания для культуры нашего времени в значительной мере определяется кризисом одностороннего рационализма и сциентизма, игнорировавших значимость в реальности человеческой жизни ценностных установок сознания, всей полноты живого личностного отношения человека к миру, предполагающего нерефлексируемую, аффективно переживаемую неразрывную связь человека с объемлющим его универсумом, в том числе и на уровне бессознательного.

В символическом сознании явлена многоуровневость, «полионтологичность» мира в его единстве и в соотнесен-

ности с многоуровневостью внутреннего мира человека, многообразием форм его ментальности и сознания.

Результаты проведенного философского анализа символа и символического сознания весьма актуальны для исследований современной культуры, предполагающих необходимость отказа от гипертрофии рационалистического подхода, рассматривающего символ либо как простой синоним знаковости, либо как некий пережиток архаической ментальности. Символ и знак определяют два типа функционирования сознания, работы с сознанием, а значит, и два типа регулирующей роли сознания в поведении и деятельности человека. Каждый из этих типов сознания составляет последовательно две фазы процесса становления личности в культуре — начальную, восходящую к архаическим слоям культуры, связанным с символом как средством смыслоориентации человека в мире, и более позднюю, связанную с освоением научного знания и формированием научной картины мира. Смешение, неразличение этих типов сознания и фаз их становления в практике обучения и воспитания ведет к утрате или редукции многообразия путей культурного развития личности, снижает развивающие возможности образования, не говоря уже о том, что при этом утрачиваются возможности формирования историко-культурных и онтогенетических взаимосвязей символического и научно-объективирующего сознаний, взаимообогащения этих форм сознания в процессе их функционирования и развития.

Проведенный философский анализ символа и символического сознания может быть использован при разработке новой парадигмы современного образования и, в частности, для психологического образования. Современное психологическое образование, пронизанное духом классической научной рациональности, культивирует преимущественно объективирующий взгляд на мир человека. Односторонность этой позиции очевидна в условиях становления многополюсного мира, стремительного роста поликультурных взаимосвязей, усиления роли личностного начала в культуре и общественной жизни. Именно эти новые тенденции побуждают к необходимости осознания того, в какой мере психологическое образование обеспечивает для самих психологов полноту освоения форм человеческого сознания и их функций в поведении.

Смена позиций в трактовке человеческого сознания, его преобразующей роли достаточно четко обозначилась в психологии уже в начале нашего столетия вместе с распространением открытий и практики психоанализа, который начал успешно корректировать поведение человека, адресуясь к бессознательному, к «досознательным» формам регуляции деятельности. Однако не только классический, но и различные направления современного психоанализа и гуманитарной психотерапии апеллируют к укорененности в психике человека внерациональных форм сознания, к символическому сознанию, в котором фиксированы неразрывность мира и субъекта с окружающим миром. Символическое сознание мыслится здесь как особая реальность внутреннего мира человека, где личностные интимные смыслы слиты с актуализировавшими их внешними предметами или ситуациями, ими освещаются, определяя индивидуальное мироотношение и миропонимание.

О значении культивирования в психологическом образовании этого пласта сознания, помимо сознания объективирующего, научно-рефлексивного, свидетельствует, например, перечень наиболее важных для психологии областей знания, которые в разное время были названы З. Фрейдом, Э. Фроммом, Ж. Лаканом:

Фрейд:	Фромм:	Лакан:
Психиатрия	Драма	Риторика
Сексология	Изобраз.искусство	(метод воздействия)
История цивилизаций	Поэзия	Диалектика (в аристотелевском техническом смысле)
Мифология	Мифология	
Психология религий		Грамматика
История литературы и литературная критика		Поэтика (анализ всех жанров, включая юмор, анекдоты).

Сопоставляя эти перечни трех исследователей сознания, В.Я. Ляудис в свое время отмечала их удивительное сходство. Мы усматриваем это сходство в том пункте, который свидетельствует о признании высокой познавательной функции для психолога представленных в культуре много-

образных форм символического сознания. Мифология, драма, изобразительное искусство, литература, поэзия, религия — все эти формы культуры обращены к символам и раскрывают символ как антропотехническое средство упорядочения и понимания человеком мира и себя самого. Связь становления профессионального психолога с освоением культуры символического сознания, как видно, не вызывала сомнения у этих ученых, представляющих разные направления психоанализа.

Многие философы, культурологи, педагоги, заинтересованные спецификой символического сознания, также не исключали его вклада в образование и, в частности, в психологическое образование. Они подчеркивали ценностные аспекты символа, создающего пристрастно-субъективную связь человека с реальностью, а также энергийный побуждающий характер символа.

Так, С.М. Эйзенштейн, создавая теорию художественного воздействия и свою систему обучения кинорежиссеров, постоянно выделял необходимость взаимосвязи символического сознания, восходящего к архаическим, ранним слоям культуры, с высшими ступенями сознания, его рациональными, рефлексируемыми формами. Мастерство кинорежиссуры он строил, исходя, во-первых, из «полярного разведения» средств воздействия, адресуемых каждой из двух ступеней сознания, во-вторых, из одновременности воздействия этих разнонаправленных средств, что и создает целостность, универсальность воздействия на личность.

Мы полагаем, что недооценка реальности символического сознания и его специфической роли в становлении мироотношений личности в современной системе научного психологического познания и образования серьезно препятствует гуманизации психологии, ослабляет действенность как самой науки психологии, так и практики психологов. Реальность профессионального сознания психолога остается одномерной, что затрудняет конструирование внутреннего диалога между разными формами сознания, сохраняя директивность монологического сознания.

Литература

1. *Аверинцев С.С.* Символ.//Краткая литературная энциклопедия. — М., 1971. — Т. 6.

2. *Аверинцев С.С.* Символика раннего средневековья (К постановке вопроса). // Семиотика и художественное творчество. — М., 1977.

3. *Баранов Г.С.* Роль метафоры в теоретическом познании и репрезентация социальной реальности / Автореферат докт. дисс. — Новосибирск, 1994.

4. *Белый А.* Символизм как миропонимание. — М., 1994.

5. *Бескова И.А.* Проблема соотношения ментальности и культуры.// Когнитивная эволюция творчества. — М., 1995.

6. *Гессе Г.* Игра в бисер. — М., 1992.

7. *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. — М., 1994.

8. *Гете И.В.* Статьи и мысли об искусстве. — М., 1936.

9. Диак. *Кураев А.* Традиция. Догмат. Обряд. — М., 1995.

10. *Керлот Х.Э.* Словарь символов. — М., 1994.

11. *Коршунов А.М., Мантатов В.В.* Теория отражения и эвристическая роль знаков. — М., 1974.

12. *Косиков Г.К.* Два пути французского постромантизма: символисты и Лотреамон.// Поэзия французского символизма. — М., 1993.

13. *Кулагина Н.В.* Роль символа как средства мироориентации личности в стратегии развивающего инновационного обучения.// Инновационные процессы в образовании. — Орел, 1995.

14. *Кулагина Н.В.* Функции символа и символического сознания в системе образования психологов.// Развивающаяся психология — основа гуманизации образования . — М., 1998. — Т.2.

15. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. — М., 1937.

16. *Лосев А.Ф.* Знак. Символ. Миф. — М., 1982.

17. *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. — М., 1976.

18. *Лотман Ю.М.* Послесловие.// Умберто Эко «Имя Розы». — М., 1989.

19. *Лотман Ю.М.* Риторика.// Труды по знаковым системам. — Тарту, 1981. — Вып. 12.

20. *Лотман Ю.М.* Феномен культуры.// Труды по знаковым системам. — Тарту, 1978. — Вып. 10.

21. *Лучицкая С.И.* Культура и общество Западноевропейского средневековья. — М., 1996.

22. *Ляудис В.Я.* Вклад С.М.Эйзенштейна в культурно-историческую теорию развития психики.// Актуальные проблемы истории психологии. — Ереван, 1984. — Т.2.

23. *Мамардашвили М., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. — М., 1997.

24. *Мантатов В.В.* Образ, знак, условность. — М., 1980.

25. *Налимов В.В.* Вероятностная модель языка. — М., 1979.

26. *Насонова Л.И.* Мифотворчество обыденного сознания. — М., 1993.

27. *Насонова Л.И.* Духовное жизнетворчество личности. — М., 1995.

28. *Новикова М.* Символы// Новый мир. — 1995. — №2.

29. *Панов Е.Н.* Знаки. Символы. Языки. — М., 1980.

30. *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. — М., 1988.

31. *Радьяр Д.* Планетаризация сознания. — М., 1995.

32. *Степанов Ю.С.* Семиотика. — М., 1971.

33. *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику.// Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. — М., 1988.

34. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. — М., 1983.

35. *Флоренский П.А.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. — М., 1992.

36. *Флоренский П.А.* Имена (социальная философия имени).// Характер и имя. — М., 1992.

37. *Фромм Э.* Забытый язык.// Душа человека. — М., 1992.

38. *Хамидов А.А.* Категории и культура. — Алма-Ата, 1992.

39. *Хоружий С.С.* О философии священника Павла Флоренского.// Пред.к 2-томному собр.соч. — М., 1990.

40. *Швырев В.С. Полторацкий А.Ф.* Знак и деятельность. — М., 1968.

41. Эволюционная эпистомология: проблемы, перспективы. Отв. ред. И.П. Меркулов. — М., 1996.

41. Эволюционная эпистомология: проблемы, перспективы. Полторацкий А.Ф. Отв. ред. И.П. Меркулов. — М., 1996.

42. *Элиаде М.* Космос и история. — М., 1987.

43. *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. — М., 1996.

44. *Элиаде М.* Аспекты мифа. — М., 1995.

45. *Юнг К.Г.* Архетип и символ. — М., 1991.

46. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. — М., 1994.

Оглавление

**Министерство общего и профессионального образования Российской Федерации
Московский психолого-социальный институт**

Свидетельство о государственной аккредитации №25-0342 от 23 декабря 1998г.

113191, г. Москва, 4-й Рощинский пр-д, 9а,
тел. (095)954-30-35, факс (095)958-19-00
E-mail: apsn@orc.ru

Приглашаем Вас учиться и работать в Московский психолого-социальный институт, ведущий образовательную деятельность с 1991г. (лицензирована Государственным Комитетом Российской Федерации по высшему образованию №16-279 от 17.10.95г.). В 1998 году МПСИ прошел государственную аккредитацию (№25-0342 от 23.12.98г.).

Его учредителями являются:

— **Министерство общего и профессионального образования РФ;**
— **Московский комитет образования;**
— **Академия педагогических и социальных наук;**
— **Министерство национальной политики РФ.**

Институт располагает филиалами в городах России и странах СНГ: Рославле (Смоленская обл.), Надыме (Тюменская обл.), Собинке (Владимирская обл.), Барнауле, Йошкар-Оле, Бишкеке (респ. Кыргызстан), Магнитогорске, Ижевске, Конаково (Тверская обл.), Одинцово (Московская обл.), Электростали (Московская обл.), Брянске, Ярославле и др. городах.

Обучение ведется на факультетах: психолого-педагогическом; социальной работы и социальной педагогики; специальной психологии и коррекционной педагогики; менеджмента, экономики и права; лингвистики и межкультурной коммуникации.

По окончанию обучения выдается государственный диплом.

Формы обучения: очная, очно-заочная, заочная. Время обучения: 5 лет и 6 лет, соответственно формам обучения.

Прием документов ведется по адресу института в течение всего года.

Проводится набор в аспирантуру по аккредитованным специальностям.

На время обучения студентам очного отделения предоставляется отсрочка от службы в Вооруженных Силах РФ.

Институт не претендует на бюджетное финансирование и является некоммерческим научно-образовательным учреждением высшего профессионального образования. МПСИ не ставит своей целью извлечение прибыли, что делает его доступным для людей среднего достатка. Институт предоставляет льготы в оплате обучения многодетным родителям. Содержание и объем образования в МПСИ полностью соответствуют государственным стандартам образования: основные курсы читаются профессорско-преподавательским составом, с привлечением профессоров ведущих вузов Москвы.

В МПСИ составлены и действуют рабочие программы по повышению психологической подготовки для:

а) руководящих работников образования,а также промышленных предприятий,

б) руководящих и оперативных работников управлений внутренних дел,

в) сотрудников муниципальных управленческих структур.

Институт располагает необходимой базой для организации обучения и проживания в г. Москве и Подмосковье (600—800 человек ежемесячно), а также организует и проводит выездную курсовую подготовку и занятия на базе своих филиалов в регионах РФ и странах СНГ. Подобные курсы, школы-семинары, тренинги носят пролонгированный характер и регулярно проводятся на протяжении всего года.

В МПСИ действует компьютерный класс, подключенный к Интернету, ведутся факультативные занятия по изучению специального программного обеспечения: автоматизации бухгалтерского учета, видеографики, АСУ.

МПСИ предлагает средним общеобразовательным и средним сменным школам (гимназиям, лицеям, ПТУ) организацию дополнительного обучения учащихся по основным направлениям, соответствующим профилю института: психологии и педагогике, социальной работе, специальной

психологии и коррекционной педагогике, клинической психологии и др.

Учащиеся, успешно освоившие учебные программы, после окончания среднего учебного заведения зачисляются вне конкурса на соответствующий факультет по заочной форме обучения.

В МПСИ организованы и действуют: Психологический консультативный центр и Центр интеллектуального развития ребенка, где высококвалифицированные психологи предлагают помощь учащимся, их родителям, бизнесменам и др., проводят индивидуальные и групповые занятия с использованием методов восстановительного или формирующего обучения; видеотренинги, компьютерное тестирование и пр.

Подготовка специалистов различных направлений в МПСИ обеспечивается обширной научной и учебно-методической литературой, издаваемой по поручению и рекомендации Министерства общего и профессионального образования РФ (письмо №7/3 от 03.09.95г.). Так, МПСИ издает серии учебно-методических книг, объединенных в: «Библиотеку педагога-практика», «Библиотеку социального работника», «Библиотеку социолога-педагога», «Библиотеку школьного психолога», «Библиотеку логопеда». Институт издает журнал «Мир психологии» (индекс подписки 47110) и 70-томную серию избранных произведений «Психологи Отечества».

Приглашаем к сотрудничеству авторов, издательства, книготорговые организации, библиотеки и библиотечные коллекторы, всех заинтересованных лиц.

Деятельность института направлена на повышение уровня образованности и духовности нашего общества, на совершенствование подготовки научных и практических кадров образования, культуры, экономики, социальной, юридической работы.

Нет — наркотикам!

Шаг в пропасть... Опасно это или нет? — Сначала ты летишь, потом разбиваешься. Первая проба наркотика — начало такого же полета. И конец будет таким же.

На продаже наркотиков зарабатывают очень много. Почему же иногда их дают бесплатно? Расчет на то, что пойманный на наркотический крючок будет платить всю оставшуюся жизнь.

Рыбе червяка дают бесплатно, сажают, как и тебя, на крючок.

Кстати, а почему торговцы «дурью» сами ее не потребляют? Подумай!

Нельзя избавиться от наркомании, просто «попросив у нее прощения», как у родителей за плохой поступок. Наркомания не прощает ничего, никогда и никому! Каждый наркоман в этом уже убедился.

Начавший потреблять «дурь» становится ее рабом. Не верь рабу: правдивым может быть только свободный человек. Здесь и друг может оказаться врагом.

Избегай потребляющих наркотики: наркотическая зараза распространяется незаметно!

Кулагина Н.В.

Символ как средство мировосприятия и миропонимания

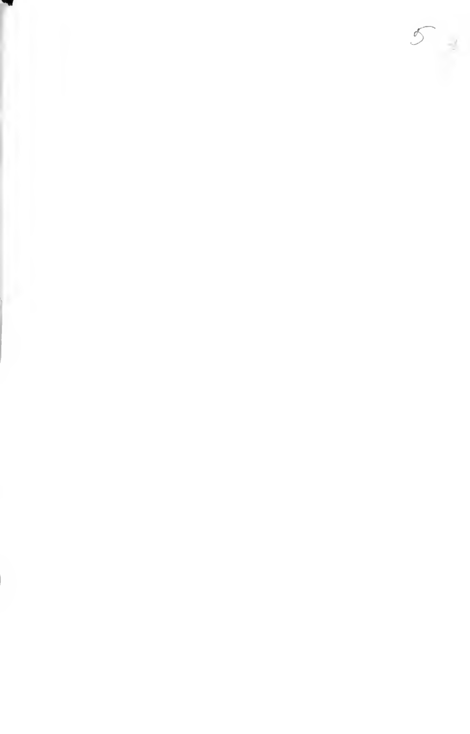
Технический редактор: И.Л. Карюков
Корректор: Т.А. Высочина
Компьютерная верстка: Е.А. Микерова

Издательство НПО «МОДЭК». 394000, г. Воронеж, а/я 179.
Тел.: (073-2) 49-87-35.

Московский психолого-социальный институт.
113191, г. Москва, 4-й Рощинский проезд, 9 а.

Сдано в печать 09.06.99. Формат 84x108/32. Бумага газетная.
Гарнитура Таймс. Усл.п.л. 4,2. Тираж 10.000. Заказ № 3390.

Отпечатано с компьютерного набора
в издательско-полиграфической фирме «Воронеж».
394000, г. Воронеж, пр. Революции, 39.


5





Символ как средство мировосприятия и миропонимания

Автор ставит своей целью раскрыть в философском анализе сложность и многозначность символа как специфического медиатора работы сознания, его отличия от знака как средства научно-рационального сознания; выявляет структуру и место актов символизации и интерпретации в разнообразных феноменах коллективного и индивидуального символического сознания, значимость этой формы сознания для современных гуманитарных практик. Пособие предназначено для психологов и педагогов, для студентов-психологов, а также студентов гуманитарных и естественнонаучных факультетов.

